شروح المصطلحات الفلسفية الإسلامية

الثنائية بين التلازم والتناقض

اعداد

د/ صفيه العدوى خليل

مدرس بكلية الآداب - جامعة بنى سويف

الناشر

دار المصطفى للنشر والتوزيع

شروح المصطلحات الفلسفية الإسلامية
الثنائية بين التلازم والتناقض

إعداد

د / صفيه العدوى خليل

مدرس بكلية الآداب - جامعة بنى سويف

الناشر

دار المصطفى للنشر والتوزيع

رقم الإيداع بدار الكتب

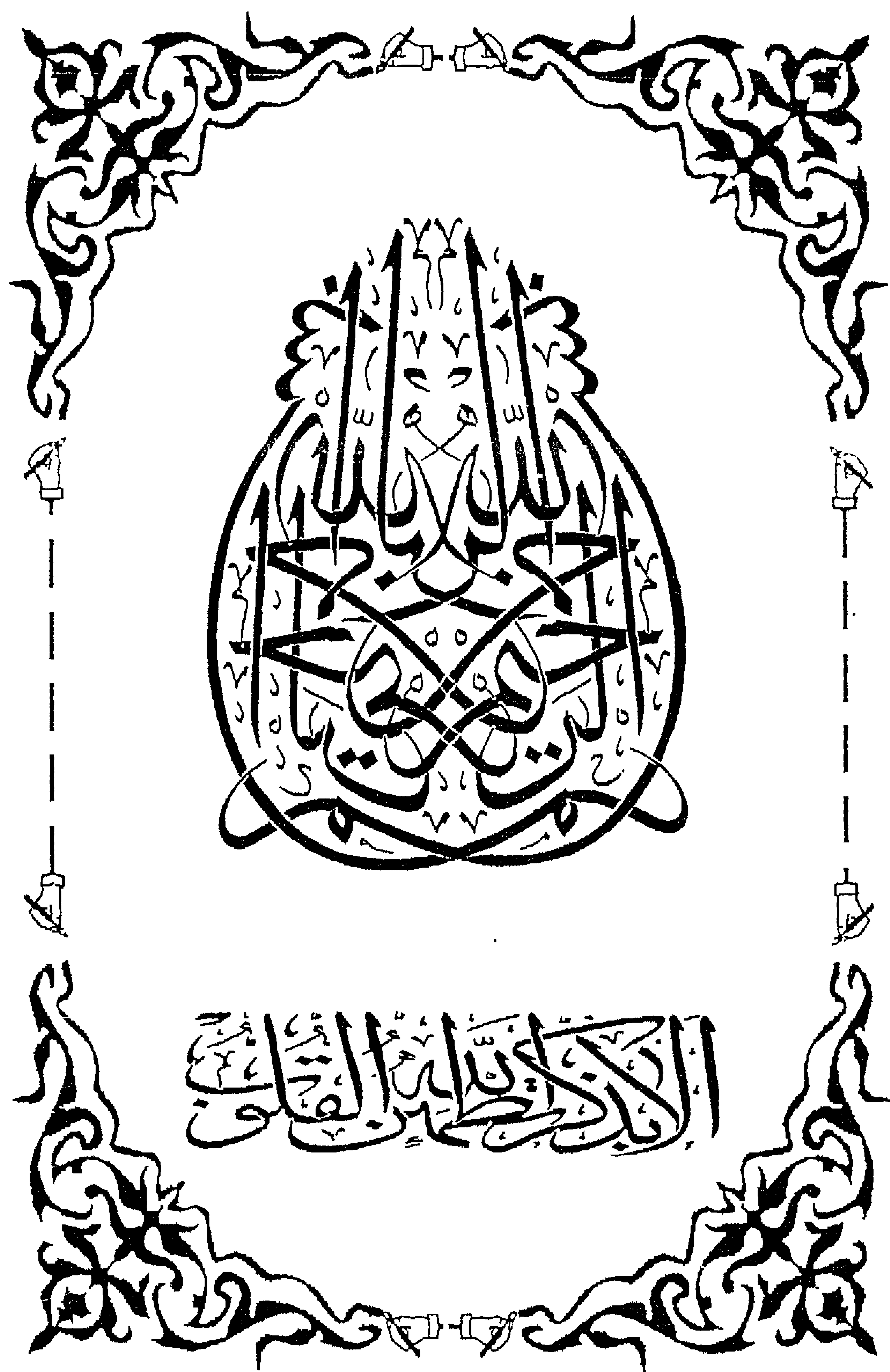
٢٠٠٧ / ٢٠٢٣٣

الترقيم الدولى

I . S . B . N

977 – 6093 – 79 – 5

دار المصطفى للنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم
ألا بذكر الله تطمئن القلوب

مقدمة

قد يقال أن المصطلحات هى الحجر الأساسى لبناء أى علم ، فلكى نفهم أى علم من العلوم لابد من معرفة المصطلحات التى ينطوى عليها هذا العلم . فالكثير ممن يقرأون النصوص الفلسفية قد يخطئ فى المعنى دون أن يدرى ، فلكى نفهم المعنى الحقيقى لهذه النصوص لابد من التعرف على المعنى الأدق لكل مصطلح لمعرفة ما يحويه من معنى، وما يقابله من مصطلح آخر سواء كان متلازماً أو متناقضاً .

والنصوص الخاصة بالمفكر أو الفيلسوف لابد أن تنطوى على مصطلحات ، ومفهومها يتوقف على المعنى الحقيقى للنص ، ولكى نفهم معنى الفلسفة الإسلامية وقضاياها وموضوعاتها ومسائلها لابد من معرفة المصطلحات الفلسفية الإسلامية ، فالتعرف على آراء وأفكار ومبادئ المفكرين والفلاسفة يتبين من خلال ما يحويه آرائهم ونصوصهم من مصطلحات تدل على ما يعنيه هؤلاء من أغراض ومقاصد .

وهدفنا من هذا البحث هو التركيز على شرح المصطلحات الفلسفية الإسلامية الثنائية التى تجمع ما بين التلازم والتناقض . فلو تحدثنا مثلاً عن القضاء والقدر فنجد أن كل منهما مصطلح يختلف عن الآخر، ولكن قد يجمع بينهما نوع من التلازم . وهناك أيضاً العلة والمعلول ، فالعلاقة بينهما علاقة تلازم لأنه لا معلول بدون العلة ، والعلة يلزم عنها ضرورة المعلول. وهناك أيضاً السبب والمسبب وما يحدث بينهما من تلازم. وغيرها من المصطلحات الثنائية التى تجمع بينهما علاقة تلازم .

أما المصطلحات التى يحدث بينها تناقض فمنها على سبيل المثال الخير والشر فلكل مصطلح معنى خاص به ولكن قد يكون بينهما علاقة تناقض ، ومنها أيضاً الجبر والحرية ، والحسن والقبح ، والوعد والوعيد، والحق والباطل ، والصدق والكذب وغيرها من المصطلحات الثنائية المتناقضة .

وسوف نقوم بشرح العديد من المصطلحات المتلازمة والمتناقضة ، ونوضح من خلال هذا الشرح المعنى الحقيقى لكل مصطلح وما يقابله فى المعنى من مصطلح آخر متناقض أو متلازم ، مستندين بآراء المفكرين والفلاسفة حتى نصل إلى المعنى الأوضح والأدق لكل مصطلح من خلال هذه الثنائية .

شروح المصطلحات الفلسفية الإسلامية الثنائية المتلازمة

الأزل والأبـد

الأزل	Eternity
الأبد	Eternity

الأزل هو استمرار الوجود فى أزمنة ماضية لا متناهية ، فهو لا أول له . أما الأبد فى اللغة هو الدهر ، والدائم ، والقديم والأزلى ، وهو فى الا صطلاح ، الزمان الذى ليس له ابتداء ولا انتهاء فهو استمرار الوجود فى أزمنة مستقبلية لا متناهية ، فهو لا آخر له ، ويطرأ عليه العدم ، ويقابل الأزل[١] .

والفلاسفة يفرقون بين الأبد الزمانى والأبد اللازمانى ، فالأبد الزمانى هو المدة التى ليس لها حد محدود فى الماضى والمستقبل ، أو الزمان الدائم الذى ليس له ابتداء ولا انتهاء ، وهو بهذا المعنى صفة من صفات الله ، لأنه تعالى كان وسيكون دائماً ، أما العالم الحادث الفانى فليس أبدياً لأنه لم يكن ، ولن يكون دائماً . أما الأبد اللازمانى فهو المطلق أو الشئ الذى لا نهاية له ، وهو مقابل الزمان ، فكل حادث ، وكل موجود متناه هما فى الزمان ، أما الموجود الأبدى فليس حادثاً ،

---

(١) المعجم الفلسفى : مجمع اللغة العربية ، تصدير د. إبراهيم مدكور ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة ، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م ، ص ١ ، ٩. وانظر د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ١ ، دار الكتاب اللبنانى – بيروت ، ١٩٨٢م ، ص ٢٩ . وانظر أيضاً د. مراد وهبه : المعجم الفلسفى، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص ١١ .

وليس له قبل ولا بعد ، بل هو الحاضر الأبدى وهو فوق الزمان . وإن هذا الأبد اللازمانى هو الذى أخذ به **أفلاطون وأرسطو**، وأخذ به أيضاً القديس **توما الأكوينى وديكارت وليبنتز وكانط** (١) .

وقد ذكر **أفلاطون (٤٢٧ – ٣٤٧ ق.م) وأرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م)** أن الموجود الكامل لا يتكون ولا يتغير ، وهو واحد أبدى لا حركة ولا تغيير فى وجوده التام غير المنقسم ، ولا صلة له بالزمان ، أما الموجودات غير الكاملة فتولد وتتغير وتتكون دون انقطاع وهى فى الزمان . وعلى هذا فالفرق بين الأبد والزمان كالفرق بين العدد الغير متناهى والعدد المتناهى ، لأن أحدهما غير منقسم ، والأخر منقسم إلى غير نهاية ، وليس بينهما مقياس مشترك (٢) .

ومن ثم فالأزلى الأبدى هو الله ، حيث الأبد والأزل صفتان له أظهرتهما الإضافة الزمانية لتعقل وجوب وجوده ، وإلا فلا أزل ولا أبد، كان الله ولم يكن معه شئ . فلا فرق بين الأزل والأبد بالنسبة إلى الله تعالى لأن أبده عين أزله ، وأزله عين أبده (٣) .

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم السابق ص ٢٩ ، ٣٠ .

(٢) المعجم السابق ص ٣٠ .

(٣) د. عبد المنعم الحفنى : المعجم الفلسفى ، ط١ ، الدار الشرقية للطباعة والنشر ، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ص ١٦ . وانظر المعجم السابق ص ٢٩ ، ٣٠.

الأصل والفرع

الأصل Origin

الفرع Branch

الأصل فى اللغة عبارة عما يفتقر إليه ، ولا يفتقر إلى غيره ، وفى الشرع عبارة عما يبنى عليه غيره ، أو هو ما ثبت حكمه بنفسه ، وبنى عليه غيره [(١)] . واصطلاحاً هو الواقعة التى ورد فيها نص من الكتاب أو السنة ، ويسمى المقيس عليه وهو الذى ورد النص على حكمه [(٢)] .

وعند الفقهاء يطلق الأصل على الدليل فيقال الأصل فى هذه المسألة الكتاب والسنة ، وعند المتكلمين الأصل هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص أو إجماع [(٣)] .

أما الفرع فهو الواقعة الجديدة التى يبحث لها عن حكم ويسمى المقيس ، وهو الذى يطلب معرفة حكمه بطريق القياس [(٤)] . وعند "**الشهرستانى** " (ت٥٤٨هـ) كل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنظر

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى جـ١ ، ص ٩٦ ، ٩٧ .

(٢) د. يوسف قاسم : أصول الأحكام الشرعية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م . وانظر بدران أبو العينين بدران : تاريخ الفقه الإسلامى ، دار النهضة العربية ، لبنان - بيروت ص ٢٠٣ .

(٣) د. مراد وهبه : المعجم الفلسفى ص ٧٠ .

(٤) د. يوسف قاسم : المرجع السابق ص ١٤٩ . وانظر بدران أبو العينين بدران: المرجع السابق ص ٢٠٣ .

والاستدلال فهو من الأصول ، وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع [1] .

ولهذا فالفرع يقاس على الأصل لأن حكم الفرع يستنبط من حكم الأصل ، فإن وجدت واقعة فرعية مماثلة للواقعة الأصلية المنصوص عليها فى الكتاب والسنة ، فإنه ينبغى إسناد حكم الواقعة الأصلية إلى هذه الواقعة الفرعية ، فحكم الأصل هو الحكم الثابت فى الكتاب أو السنة . ولهذا فالقياس حجة شرعية يجب العمل بها [2] وهذا ما أشار إليه **الغزالى** (٤٥٠-٥٠٥ هـ) فى كتابه " شفاء الغليل " قائلاً : "القياس عبارة عن إثبات حكم الأصل فى الفرع لاشتراكهما فى علة الحكم [3] ". وما ذكره أيضاً الأصوليين حول قياس الفرع على الأصل ، بأنه إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها لتساوى الواقعتين فى هذا الحكم، أى إسناد حكم الأصل إلى الفرع للتساوى فى علة الحكم. يعنى أن حكم الأصل هو الحكم الثابت فى الكتاب أو السنة . والأصل هو الواقعة أو القضية التى أثبت الله لها حكماً فى الشريعة . والفرع هو القضية المستحدثة التى تعرض لأول مرة ، وليس لها حكم بخصوصها، ولكن لها شبه حقيقى يجمع بينها وبين الأصل المشار إليه ، وهذا الشبه هو المعنى الجامع الذى ارتبط به الحكم الشرعى [4] .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ، تحقيق محمد السيد الكيلانى ، جـ١ ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ، ص ٥٤ - ٥٥.

(٢) د. يوسف قاسم : المرجع السابق ص ١٣٩ .

(٣) الغزالى : شفاء الغليل ، تحقيق د.حمد عبيد الكبيسى ، مطبعة الإرشاد ، ط١ ، بغداد ، ١٣٩٠ هـ - ١٩٧١ م ، ص ١٨ .

(٤) د. عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه ، مكتبة دار التراث ، القاهرة ، ص٥٢ . وانظر د. يوسف قاسم : المرجع السابق ص ١٣٨، ١٣٩ .

وقد أطلق المتكلمون مصطلح الأصل على علم الكلام ، وذكروا أن علم الكلام هو علم أصول الدين والذى يختص بالأحكام الشرعية الأصولية المتعلقة بالاعتقادات مثل ذات الله وصفاته والإيمان به ورسله وملائكته واليوم الآخر والثواب والعقاب والبعث والنشور وما إلى ذلك من الأحكام الاعتقادية . أما مصطلح الفرع فهو يطلق على علم الفقه والذى يختص بالأحكام الشرعية الفرعية المتعلقة بالعبادات والمعاملات والأحوال الشخصية . وهذا ما أشار إليه **عبدالرحمن الإيجى** (ت٧٥٦هـ) فى كتابه " **المواقف** " قائلاً : " علم الكلام يتناول أصول الدين أى الأحكام الأصولية الاعتقادية ، فى مقابل الفقه الذى يتناول الأحكام العملية الفرعية ، ومبحث علم الكلام هو ذات الله وصفاته وأفعاله وبعث الرسل وأحكام الآخرة ، أما مبحث الفقه فهو العبادات والمعاملات " (١) .

وبناء على هذا فإن العلاقة بين الأصل والفرع علاقة تلازم وذلك لأن الفرع متضمن فى الأصل ، فهو يقاس على الأصل ويستنبط منه الحكم كما هو وارد بنص الكتاب والسنة .

---

(١) عبد الرحمن الإيجى : المواقف ، جـ١ ، مطبعة السعادة ، ١٣٢٥هـ ، ص ٧ ، ٤٢ .

الإلزام والإلتزام

الإلـزام Obligation

الإلتزام Commitment

الإلزام اصطلاحاً هو فعل الشئ أو العمل الواجب اتباعه . أما الإلتزام فيعنى إلتزام الشئ أو العمل الذى أوجبه الشخص على نفسه . والملتزم هو الشخص الذى يوجب على نفسه أمراً لا يفارقه . وهو الذى يتقيد ببعض الواجبات سواء كان تقيده بها ناشئاً عن حرية إرادته أو عن تأثير الظروف الخارجية المستقلة عنه (١) .

وللإلزام فى اصطلاح الفلاسفة معنيان (٢) :

١- الإلزام هو الرابطة الحقوقية التى بها يكون فعل الشئ أو عدم فعله واجباً على الشخص اتجاه الآخر ، فهو إذاً علاقة حقوقية بين شخصين يسمى أحدهما بموجبها دائناً والآخر مديناً . فإذا نظرت إلى هذه العلاقة من جهة الدائن كانت إلزاماً ، لأن من حق الدائن أن يلزم المدين بوفاء المال الذى أقرضه إياه ، وإذا نظرت إليها من جهة المدين كانت إلتزاماً لأن المدين يلتزم أى يوجب على نفسه وفاء الدين فى أجله ، فالدائن إذن ملزم ، والمدين ملتزم .

٢- الإلزام الخلقى لا ينشأ عن عقد ، بل ينشأ عن طبيعة الإنسان من حيث هو قادر على الاختيار بين الخير والشر ، فما كان فعله أو

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى جـ١ ص ١١٨ ، ١٢٠ وانظر له أيضاً جـ٢ ص ٤١٨ .

(٢) المعجم السابق ، جـ١ ص ١٢٠ ، ١٢١ .

عدم فعله ممكناً من الناحيةِ المادية ثم وجب حكمه من الناحية الخلقية كان إلزاماً ، بمعنى أن الشخص لا يستطيع أن يتهاون في فعله أو عدم فعله دون أن يعرض نفسه للخطأ أو اللوم .

وعلى هذا فإن مبدأ الإلزام والإلتزام لأية أسرة أو جماعة تعيش حياة مشتركة ، فهو العهد أو الميثاق الذى يضمن بقاءها ويصونها من الفوضى والانحراف ، بل هو الأساس الأول للأديان والشرائع والقوانين والمذاهب الأخلاقية ، وذلك لأن الجحود بالإلزام والإلتزام قضاء على وجود الإنسان بل هو بمثابة الجحود لأصل الوجود ، وذلك لأن الحياة لن تستقيم إلا إذا عاش جميع أفرادها على مستوى واحد في الحقوق والواجبات ، وإلا اختفى النظام وشاعت الفوضى والاضطراب (١) .

والإلزام عند المعتزلة يعنى الفعل أو الأمر الواجب اتباعه ، وقد جعلوا العقل حاكماً وملزماً للإنسان بفعل الحسن وترك القبيح ، ولهذا فقد ذكر **القاضى عبد الجبار (ت ٤١٥هـ)** – وهو من أشهر رجال المعتزلة ويعد ممثلاً للإعتزال البصرى – أن العقل هو الذى يحكم على الأفعال بالحسن والقبح ، ومن العبث أن نحاول إيجاد مقياس للحكم على الأفعال خارج حدود العقل . فتحديد معنى الحسن والقبح إنما يتم عقلاً ، فالعقل هو الذى يحتاج إليه لأن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل قبل ورود الشرع ، فما يقرر العقل حسنه نتيجة الدلالة عليه يكون

---

(١) د. محمد جواد مغنيه : فلسفة الأخلاق فى الإسلام ، ط١ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٧م ، ص ٥٧ ، ٥٨ .

واجباً بحكم العقل ، وما يدرك العقل قبحه يكون حراماً [1] .

وهذا الاتجاه يؤيده الفيلسوف الألمـــانى "**كانط**" (١٧٢٤–١٨٠٤م) الذى أرجع سلطة الإلزام إلى أوامر العقل ونواهيه . فـــالإلزام الخلقـــى عنده وثيق الصلة بفكرة الواجب وأساسه فى رأيه الحريـــة واســـتقلال الإرادة [2] .

ويؤيد اتجاه المعتزلة هذا أيضاً القائلين بالفطرة فمصدر الإلـــزام عندهم ينبع من ذات الإنسان ومن وجدانه وضميره لأن الفطرة عنـــدهم مقياس الخير والشر ، ولهذا فهم يلتقون مـــع المعتزلـــة وذلـــك لأنهـــم يعتبرون العقل فى جوهره مظهراً من مظاهر الفطرة التـــى طبـــع الله عليها الإنسان ، وهو من الوسائل الفطرية التى زود الله الإنـــسان بهـــا ليستطيع أن يميز الطيب من الخبيث ، والحسن من القبيح [3] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (الأصلح – استحقاق الذم – التوبة) ، جـــ١٤ ، تحقيق مصطفى السقا ، مراجعة د. إبراهيم مدكور، إشراف د. طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٥م ، ص ١١٧ .

(٢) كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمه وقدم له وعلق عليه د. عبد الغفار مكاوى ، راجع الترجمة د. عبد الرحمن بدوى ، ط٢ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ٧٦ .

(٣) د. محمد السيد الجليند : فى الفلسفة الخلقية لدى مفكرى الإسلام ، مكتبة نهضة الشرق ، القاهرة ، ١٩٩٠م ، ص ١٠٩ ، ١١٠ .

أما الأشاعرة فإنها تستمد سلطة الإلزام الخلقى من أوامر الشرع ونواهيه . وعلى ضوء ذلك ذهب **سيف الدين الآمدى (٥٥١-٦٣١هـ)** – وهو من كبار الأشاعرة وعلماء أصول الفقه – إلى ما ذهب إليه المتقدمون عليه من الأشاعرة قائلاً : " أعلم أنه لا حاكم سوى الله تعالى، ولا حكم إلا ما حكم به ، وأنه لا حكم قبل ورود الشرع " (١) . وقد أيد **ابن حزم (٣٨٤–٤٥٦هـ)** النظرة الأشعرية فقد استبعد العقل تماماً كمصدر للإلزام الخلقى أو الحكم على الأفعال بالحسن أو القبح ، بالخير أو الشر ، وذكر أن الشرع وحده هو الحاكم على الأفعال ، بمعنى أن حسن الأفعال وقبحها يدركان شرعاً لا عقلاً . ولهذا فهو يرى أن الإلزام هو شعور الفرد بضرورة قيام العمل أو الفعل الواجب اتباعه (٢) .

ومن الفلاسفة الذين يجمعون بين الاتجاه الداخلى والذى يمثل العقل كمصدر للإلزام عند المعتزلة ، وبين الاتجاه الخارجى والذى يمثل الشرع كمصدر للإلزام عند الأشاعرة ، نجد **الغزالى** والذى جمع بين العقل والشرع معاً كمصدر للإلزام الخلقى ، ومقياس للخير والشر ، فهو يرى أن العمل يكون خيراً إذا وافق العقل والشرع ، وشراً إذا خالف العقل والشرع أيضاً (٣) .

---

(١) سيف الدين الآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام ، جـ١ ، مطبعة الجمعية العلمية المصرية ، القاهرة ، ١٩١٤ م ، ص ١١٣ .

(٢) انظر ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، جـ٣ ، ط٢ ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت – لبنان ، ١٩٧٥ ، ص ١٠٧ .

(٣) انظر الغزالى : معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، ط١، مطبعة السعادة، القاهرة ، ١٣٤٦هـ – ١٩٢٧م ، ص ٥٩ ، ٦٠ .

ولذا نرى الإسلام قد رتب الأعمال الأخلاقية إلى لازم وألـزم ، فألزمها فرض العين ثم فرض الكفاية ثم الواجب ثم السنة ثم النوافـل ، وكذلك رتب المحرمات أو الشرور إلى كبائر وصغائر ، وحدد أيـضاً المسافة بين الخير والشر لا هى خير ولا هى شر وهـى المبيحـات ، وأمر الناس بالإتجاه نحو الخير والابتعاد عن الشر (١) .

هكذا فإن الإلزام والإلتزام واجبان على الإنسان من حيث أنهمـا متلازمان سواء كان حق للإنسان أو حق عليه ، أو واجب له أو واجب عليه .

---

(١) د. مقداد يالجن : الاتجاه الأخلاقى فى الإسلام (دراسة مقارنة) ، ط١ ، مكتبة الخانجى بمصر ، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٣ م ، ص ٢٢٣ .

الأمــــر والنهــــى

الأمر	Imperative
النهى	To Forbid

الأمر والنهى مقولتان متلازمتان بينهما ترابط ، فالأمر هو قول القائل لمن دونه فى الرتبة أفعل . أما النهى ، هو قول القائل لمن دونه لا تفعل . وقد ارتبط الأمر بـــالمعروف وارتـــبط النهـــى بـــالمنكر ، فالمعروف هو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه . أما المنكـــر ، فهو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه . إذ أن المقـــصود بـــالأمر بالمعروف إيقاع المعروف ، وبالنهى عن المنكر زوال المنكر(١) .

فالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو الأصل الخامس مـــن أصول المعتزلة ، ويمثل هذا الأصل الجانب التطبيقى مـــن أصـــولهم ، فهو الأصل العملى الوحيد الذى يحدد موقف المعتزلة من العمـــل بمـــا فرض الله من أمر بالمعروف ، ونهى عن المنكـــر (٢) . وقـــد مـــارس المعتزلة هذا الأصل عملياً فقد عرفت سيرة رجالهم بجهـــاد الزنادقـــة

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبى هاشم ، تحقيق د. عبد الكريم عثمان ، ط٢ ، مكتبة وهبه للنشر ، القاهرة ، ١٤٠٨هـــ – ١٩٨٨م ، ص ١٤١ ، ١٤٤ .

(٢) د. على عبد الفتاح المغربى : الفرق الكلامية الإسلامية (مدخل .. ودراسة) ط٢ ، مكتبة وهبه ، ١٤١٥هـــ – ١٩٩٥م ، ص ٢٦٢ . وانظر د. محمد صالح : علم الكلام ص ١٣٤ .

والفساق فضلاً عن التصدى للمعترضين للإسلام [1] . والمعتزلة فيما يذكر الأشعرى تقول بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فيما عدا أبو بكر الأصم ، وترى أن وسيلة ذلك اللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك [2] .

ويرى القاضى عبد الجبار أن الذى يدل على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من جهة السمع هو الكتاب والسنة والإجماع ، أما الكتاب فدليل وجوبه قول الله تعالى " **كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر**" آل عمران/١١٠. وأما السنة فهو قول النبى صلى الله عليه وسلم " **ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل** " وأما الإجماع ، فلا إشكال فيه لأنهم اتفقوا على ذلك[3] . وذكر القاضى أن للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر شروط يجب بوجودها ، ويسقط بزوالها وهى كالآتى[4] :

١- يشترط فيمن يقوم بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، أن يكون عالماً بما هو معروف ، وما هو منكر ، حتى لا يأمر بمنكر على أنه معروف ، أو ينهى عن معروف على أنه منكر .

---

(١) د. أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام (المعتزلة) جـ١ ، ط٤ ، مؤسسة الثقافة الجامعية – الإسكندرية ، ١٩٨٢م ، ص ١٦٥ .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، جـ١، ط١، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠م، ص٣٣٧.

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٤٢ .

(٤) المصدر السابق ص ١٤٢ – ١٤٤ . وانظر د. على عبد الفتاح المغربى : المرجع السابق ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ .

٢- يشترط أن يكون علمه بذلك يقيناً ولا يكفى فيه مجرد الظن ، وهذا الشرط يعنى أنه ليس من حق عامة الناس القيام به ، ولكنه ينحصر فيمن يبلغ درجة عالية من العلم ، ويبعد أدعياء العلم .

٣- أن يعلم أن ذلك لا يؤدى إلى مضرة أعظم منه ، أى أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يؤدى إلى إحداث فتنة بين الناس ، وانقسام بينهم فيصبح مفسدة ، ويصبح ضرره أكثر من نفعه .

٤- أن يعلم أو يغلب فى ظنه أن لقوله تأثير فيمن يأمره أو ينهاه .

٥- مراعاة أحوال من يدعوهم إلى المعروف أو ينهاهم عن المنكر .

٦- التدرج فى تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فإن كان الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يتم بأمر سهل فلا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب ، وهذا مما يعلم عقلاً ، وأما الشرع فقوله تعالى " **وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ إلى أمر الله**" الحجرات/٩ . فالله تعالى أمر بإصلاح ذات البين أولاً ثم بعد ذلك بما يليه ثم بما يليه ، إلى أن انتهى إلى المقاتلة .

ولهذا إلتزمت المعتزلة بهذا الأصل وحاولت إقامة هذه القاعدة وتنفيذها ضرورة ، إذ لا يكتفون بالأمر بالمعروف ، ولكنهم يمنعوا المنكر ، ويروا إذا كان للإنسان أن لا يفعل المعروف ، فليس له أن يفعل المنكر ، لأن امتناعه عن المعروف لن يضر إلا نفسه ، أما فعله للمنكر فمن شأنه أن يضر المجتمع . ولقد تشددت المعتزلة فى التمسك

بهذه القاعدة الإسلامية التى تنسجم تماماً مع باقى أصول المعتزلة حرصاً منهم على تنفيذ أمر الله ، وأن يتحمل كل إنسان مسئوليته فى تحقيق هذا الأمر الإلهى ، حتى أصبح الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ليس عمل فرد واحد إنما هو عمل الأمة الإسلامية كلها ، وكان أول شرط لهذه القاعدة هو أن يعلم المرء حقيقة الأمر بالمعروف وطبيعة النهى عن المنكر (١) .

وكذلك كان اهتمام **ابن حزم** بهذا الأصل واضحاً فى كتابه "**الفصل فى الملل والأهواء والنحل** " وكتابه " **المحلى** " . وعرض **الغزالى** لهذا الأصل أيضاً فى كتابه " **إحياء علوم الدين** " مبيناً ضرورة التمسك به . وكذلك عرض له **الماوردى** فى كتابه " **الأحكام السلطانية**" ، فكبار مفكرى الإسلام انشغلوا بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر اتباعاً لأمر الله وتنفيذاً لأصل هام من أصول العقيدة الإسلامية ، وتقدير لدور الإنسان وعمله فى إقامة حياة دنيوية هانئة ، وتحقيق سعادة أخروية دائمة ، وذلك لأن منهج الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يحتم على كل مسلم أن يكون رقيباً على ما يجرى حوله من أعمال ، وما يغيب من أعمال أخرى ، ووزن ذلك كله بموازين الشرع ، مما يحقق للمجتمع فى النهاية ثقافة إسلامية ومدرسة تربوية تنظم سلوك الفرد داخل إطار المجتمع(٢).

---

(١) د. سهير فضل الله أبو وافية : فلسفة العمل فى الإسلام ، دار الكتاب للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٦ ص ١١٥ . وانظر القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٤٢ وما بعدها ، ص ٧٤٥ .

(٢) د. سهير فضل الله أبو وافية : المرجع السابق ، ص ١١٣ .

الـــذات والموضـــوع

الــــذات Essence

الموضـــوع Object

الذات هى النفس والشخص ، ويقال ذات الشئ نفسه وعينـــه ، والذات أعم من الشخص لأن الذات تطلــق علـــى الجـــسم وغيـــره ، والشخص لا يطلق إلا على الجسم . وتطلق الذات على الماهية ويـــراد بها حقيقة الشئ ويقابلها الوجود[1] . وميتافيزيقياً : الذات هـــى حقيقـــة الموجود ومقوماته وتقابل العرض ، وعند الكلام عن الله عز وجل يقال: الذات الإلهية [2] .

والذاتية تطلق على النزعة التى ترمى إلى رد كل شئ إلى الذات، وتقديم الذاتى على الموضوعى ، أى رد كل وجود إلى الذات والاعتداد بالفكر وحده [3] .

والمذهب الذاتى هو اتجاه فلسفى يرجع كل الأحكام الوجودية أو التقويمية إلى أفعال أو أحوال المرء الشعورية الفردية، وهو فى المنطق، النظرية التى تنكر القيمة الموضوعية للفرق بين الحق والباطل ، والتى ترجع اليقين إلى التصديق الفردى بمعنى أن التفرقة بين الحق والباطل لا تقوم على أساس موضوعى وأنما هى مجرد اعتبارات ذاتية ، فليس ثمة حقيقة مطلقة ، وفى الأخلاق ، النظرية التى ترجع التمييـــز بـــين

---

(١) الجرجانى : التعريفات ، مطبعة مصطفى البابى ، القاهرة ، ١٩٣٨م . وانظر د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى جـــ١ ، ص٥٧٩ .

(٢) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ص ٨٧ .

(٣) المعجم السابق ص ٨٧ .

الخير والشر إلى التمييز بين السعادة الفردية والشقاء الفردى بمعنى أن مقياس الخير والشر إنما يقوم على اعتبارات شخصية ، وفى علم الجمال ، نظرية ترى أن الأحكام الجمالية مجرد أذواق فردية، وفى علم النفس تطلق الذاتية على الميل إلى الإنطواء والنظر إلى الأشياء من وجهة نظر ذاتية وليست موضوعية ، وقد تطلق على الفلسفة التى تدافع عن وجهة النظر هذه والتى ترفض الإقرار بأن القيم الموضوعية مقدمة على القيم الذاتية والأمور الشخصية [١] .

أما الموضوع هو المادة التى يبنى عليها المتكلم أو الكاتب كلامه، فنقول موضوع البحث ، أى مادته . والموضوع عند **ديكارت** (١٥٩٦-١٦٥٠م) وعند من تقدمه من فلاسفة العصر الوسيط هو الأمر الذى تتمثله فى الذهن . فالحقيقة الموضوعية هى الحقيقة التى تتمثلها ذهنياً بخلاف الحقيقة الصورية المستقلة عن الذهن [٢] . والموضوع أيضاً هو الشئ الموجود فى العالم الخارجى ، وهو ما ندركه بالحواس ونتصوره ثابتاً ومستقراً ومستقلاً عن رغباتنا وآرائنا ، ويقابله الذات [٣] .

وموضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، كبدن الإنسان لعلم الطب ، فإنه يبحث فيه عن أحواله من حيث الصحة

---

(١) د. عبد المنعم الحفنى : المعجم الفلسفى ص ١٢٧ ، ١٢٨ . وانظر المعجم السابق ص ٨٧ ، ٨٨ .

(٢) ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيرى ، مراجعة وتقديم د. محمد مصطفى حلمى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٥م ، ص ١٣٢ .

(٣) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى جـ٢ ، ص ٤٤٦ .

والمرض [١] ، ومثل المقدار للهندسة ، ومثل العدد للحساب ، ومثل الجسم من جهة ما يتحرك ويسكن للعالم الطبيعى ، ومثل الموجود والواحد للعلم الإلهى ، ولكل منها أعراض ذاتية تخصه [٢] . وفى المنطق يستعمل الموضوع للدلالة على أحد طرفى القضية المسند إليه ويقابل المحمول ، فهو الذى يتحدث عنه ويحكم عليه فى قضية ما إثباتاً أو نفياً [٣] .

وبناء على هذا فالذات والموضوع مقولتان فلسفيتان تستخدمان لتفسير نشاط الناس العملى والمعرفى ، فالإنسان يتميز عن الحيوان بأنه لا يستأثر فقط بأشياء الطبيعة ، وإنما يحورها أيضاً ، ويتفاعل معها ، وفى هذا التفاعل يكون الإنسان – لا الأشياء الطبيعية – هو الجانب النشيط والفاعل ، وهذه الفاعلية هى التى تجعل الإنسان ذاتاً تؤثر عبر أدواتها الطبيعية التى تغدو موضوعاً لنشاطها ، وتشكل عملية المعرفة جانباً ضرورياً من التفاعل بين الذات والموضوع ، فليس بوسع الإنسان أن يغير الموضوع إذا لم تكن لديه معرفة عنه [٤] .

---

(١) الجرجانى : التعريفات . وانظر المعجم السابق ص ٤٤٦ .

(٢) ابن سينا : النجاة (فى الحكمة المنطقية والطبيعة الإلهية)، نقحه وقدم له د. ماجد فخرى ، ط١ ، دار الآفاق الجديدة – بيروت ، ١٩٨٥م ، ص ١٠٩ – ١١٠ .

(٣) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ص ١٩٧ .

(٤) م. روزنتال ، ب . يودين : المعجم الفلسفى المختصر ، ترجمة توفيق سلوم ، دار التقدم – موسكو ، ١٩٨٦ ، ص ٢٣٠ .

السبب والمسبب

السبب	Cause , Reason
المسبب	Causative , Resulting from

السبب هو ما يتوقف عليه وجود الشئ ويكون خارجاً مؤثراً فيه[١] . فهو أسماً لما يتوصل به إلى مطلوبه ، ويسمى بالمبدأ أيضاً ، وهو ما يحتاج إليه الشئ إما فى ماهيته ، أو فى وجوده ، وذلك الشئ يسمى مسبباً [٢] .

والسبب عند الأصوليين هو ما كان طريقاً للوصول إلى الحكم من غير تأثير فيه ولا توقف للحكم عليه [٣] .

وقد اختلف انظار الأصوليين فى السبب هل يشمل العلة أم لا يشملها ؟ فرأى بعضهم أن السبب يشمل العلة . ورأى آخرون أن السبب لا يشمل العلة . فهم يفرقون بين العلة والسبب ويرون أن السبب هو الأمر الذى جعل الشارع وجوده علامة على وجود الحكم ، وانتفاءه علامة على انتفائه سواء أكان مناسباً لتشريع الحكم مناسبة ظاهرة أو لم يكن ، إلا أنه إن كان مناسباً للحكم سمى علة كما سمى سبباً ، وإن لم يكن مناسباً سمى سبباً فقط ولم يسم علة . فمثال السبب المناسب للحكم

---

(١) يوسف كرم ، د. مراد وهبه ، يوسف شلالة : المعجم الفلسفى ، مكتبة يوليو ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ١١٥ .

(٢) د. عبد المنعم الحفنى : المعجم الفلسفى ص ١٤٥ .

(٣) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ١ ، ص ٦٤٨ .

"السفر" فإن الشرع جعله سبباً لجواز الفطر فى رمضان ، وربط وجوده بقوله جل شأنه " **ومن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أُخر**" البقرة / ١٨٥ ، والسفر مناسب لتشريع هذا الحكم مناسبة ظاهرة ، باعتبار تضمنه المشقة التى يناسبها ويلائمها الترخيص والتخفيف ، فيسمى علة كما يسمى سبباً . ومن هذا أيضاً " الإسكار " فإنه سبب لتحريم شرب الخمر ، وهو أمر مناسب لهذا الحكم مناسبة ظاهرة لأنه يؤدى إلى ذهاب العقل وضياعه ، وفى المنع من تناولها حفظ للعقول من الضياع فيسمى علة كما يسمى سبباً (١) .

أما مثال السبب غير المناسب للحكم مناسبة ظاهرة كزوال الشمس سبب لصلاة الظهر ، ولا يصح أن يسمى علة لصلاة الظهر ، وغروب الشمس سبب لصلاة المغرب ، ولا يصح أن يسمى علة لهذه الصلاة .

فكل علة يصح أن تسمى سبباً مثل الإسكار علة وسبب لتحريم الخمر ، والسرقة علة وسبب لقطع اليد وهكذا . ولكن كل سبب لا يسمى علة . فكما مثلنا بزوال الشمس وغروبها وشهود هلال رمضان لوجوب صومه . فكل هذه أسباب فقط وليست عللاً (٢) .

والسبب فى إصطلاح الفلاسفة ثلاثة معان :

أ- السبب هو العامل فى وجود الشئ .

ب- السبب هو المبدأ الذى يفسر الشئ تفسيراً نظرياً .

---

(١) د. زكى الدين شعبان : أصول الفقه الإسلامى ، منشورات جامعة قار يونس – بنغازى ، ١٩٨٩م ، ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

(٢) د. يوسف قاسم : أصول الأحكام الشرعية ص ١٦١ .

جـ- السبب هو ما يفضى إلى الفعل ويبرره [1] .

فقد ذكر **الكندى** (١٨٥-٢٦٥هـ) فى " **رسالة فى حدود الأشياء** " أن كل ما يشاهد فى العالم سمائه وأرضه وكل ما خلق فيه يدل على عظمة القدرة الإلهية وكمال العناية الإلهية بكل شئ وجعله سبحانه وتعالى بعض الأشياء أسباباً وعللاً للبعض الآخر [2] .

أما **الفارابى** فذكر أنه تعالى هو أول الوجود وهو السبب الأول لوجود الأشياء [3] . بينما **ابن رشد** (٥٢٠-٥٩٥هـ) قد أقر مبدأ السببية وأن كل ما هو فى العالم يجرى على نظام كونى خاضع لمشيئة الله ، وأن هذا النظام يقوم على الترابط بين الأسباب والمسببات والعلاقة الضرورية بين كل منهما [4] . وهذا ما ذكره المعتزلة من قبل فقد أقروا بتلازم الأسباب والمسببات فى الطبيعة وأشاروا بأنه إذا كان المعلول يوجب بالضرورة عن وجود العلة ، فليس الأمر كذلك بالنسبة للسبب والمسبب ، فقد يحدث السبب ولكن يعرض عارض يمنع وجود المسبب، فليس من الضرورى أن يوجد المسبب مباشرة ، وذلك لأن ذات المسبب

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ١ ، ص ٦٤٨ .
(٢) الكندى : رسالة فى حدود الأشياء ، تحقيق وتقديم د. محمد عبد الهادى أبو ريده ، ط٢ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ص ١١٣ وما بعدها .
(٣) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، مطبعة وهبة، ط٢، ١٩٤٨م، ص ٢-٤ .
(٤) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) طبعة دار الآفاق ، بيروت – لبنان ، ١٩٨٢م ، ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

منفصلة عن ذات السبب [١] . فمثلاً إذا أراد شخص أن يذهب للمسجد قاصداً الصلاة بدافع العبادة وابتغاء للثواب ثم علم فى طريقه أن المسجد مغلق أو ليس به ماء للوضوء . فهذا المانع الذى عرض فجأة قد صرف الداعى الأول فلم يحدث الفعل وهو الصلاة ، ولذا لا يصح نسبته إلى الفاعل [٢] .

وعلى هذا فإن سائر المعتزلة قد أقروا بمبدأ السببية والعلية أى أقروا بتلازم الأسباب والمسببات فى الطبيعة . أما الأشاعرة فقد أنكروا حتمية السببية والعلية وقالوا أن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه وتعالى ابتداء بلا واسطة ، وأنه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة ، وذلك بخلق بعضها عقب بعض كالرى بعد شرب الماء، فليس للشرب دخل فى الرى ، بل الرى واقع بقدرة الله واختياره . وكذلك الحال فى سائر الأفعال وإذا تكرر صدور فعل منه وكان أكثرياً أو دائماً يقال أنه فعله بإجراء العادة [٣] . فالعادة إذن عند الأشاعرة هى كل ما يستقر فى النفوس من الأمور المتكررة المعقولة .

وعلى هذا فالأشاعرة فى الواقع لم يزيدوا على أنهم قد أتوا بنظرية أخرى فى العلية بدلاً من نظرية المعتزلة فى العلية والسببية ،

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٩ ، ٣٩٠ .

(٢) د. سامى نصر لطف : الحرية المسئولة فى الفكر الفلسفى الإسلامى ، مكتبة الحرية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٧م ، ص ١٤١ ، ١٤٢ .

(٣) الجوينى : الإرشاد إلى قواطع الأدلة وأصول الاعتقاد ، حققه د. محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد ، مكتبة الخانجى ، ١٩٥٠م ، ص ٢٤٣ .

وهذه النظرية هى " نظرية العادة وجريانها " وبدلاً من أن يقولوا بتلازم الأسباب والمسببات فى الطبيعة قالوا بلزوم العادة (١) .

ولهذا جاء " **ابن رشد** " واعترض على قول الأشاعرة ورد عليهم بأنه لابد من الاعتراف بالعلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها لأن عدم القول بذلك يدل على عدم الفهم ، وعلى الجحد بالصانع تعالى ، كما أن القول بأن الله سبحانه وتعالى أجرى العادة بهذه الأسباب وأنه ليس لها تأثير فى المسببات قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها (٢) .

ويضيف ابن رشد إلى هذا أن الذى دفع الأشاعرة إلى القول بعدم التلازم بين الأسباب والمسببات هو الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التى ركبها الله فى الموجودات التى فى هذا العالم ، كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة ، فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن هناك أسباب فاعلة غير الله ، فهذا خطأ من قبل الأشاعرة لأن الله سبحانه وتعالى هو الخالق للأسباب والعالم بها ، والأسباب مؤثرة فى مسبباتها بإذنه تعالى وحفظه (٣) .

وعلى هذا فإن مبدأ السببية يمثل العلاقة بين السبب والمسبب فهو مبدأ عقلى يراد به أن لكل ظاهرة سبباً يحدثها ، فما من شئ إلا

---

(١) د. محفوظ على عزام : فى الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا ، ط١ ، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٨٦ ، ص١٦١ .

(٢) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ١٩٩ ، ٢٠٠ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٠٣ ، ٢٢٧ .

كان لوجوده مسبب أو مبدأ يفسر وجوده ، حتى لقد زعـم " **كانط** " أن السببية إحدى المماثلات الضرورية للتجربة ولها عنده وجهان :
أحدهما : مبدأ الأحداث أو الانتاج ، فيوجب أن يكون لكل حادث سـبب يتوقف وجوده عليه قبل حدوثه . وأما المبدأ الثانى : وهو التتابع الزمنى وفقاً لقانون السببية فيوجب أن تحدث جميع التغيـرات وفقـاً لقـانون الارتباط بين السبب والنتيجة أى بين العلة والمعلول [١] .

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى جـ١ ، ص ٦٤٩ .

الصلاح والأصلح

الصــــلاح	Goodness , Rightness , Validity
الأصـــلـح	Better

الصلاح عند المعتزلة هو النفع ، وأن كل ما علــم نفعــاً علــم صلاحاً ، وما لم يعلم نفعاً لم يعلم صلاحاً ، ويستحيل الصلاح على من يستحيل النفع عليه ، فلا يقال فى الشئ إنه صلاح للجمــاد والميــت . ولذلك يضاف الصلاح إلى من يصلح به . على حد إضافة النفع إلى من ينتفع به ، فيقال فى الشئ إنه صلاح لزيد ونفع له ، وإنه أصــلح لــه وأنفع، ولذلك يصح فى كونه صلاحاً التزايد والتفاضل على الحد الــذى يجوز فى كونه نفعاً ، فكما يقال فى الأمر أنه نفع لزيد ، فكذلك يقال إنه أصلح له [1] .

فقد ربط **القاضى عبد الجبار** الصلاح بالنفع وذكر أنه لا يطلق إلا على من ينتفع به ويستفاد منه ، واستثنى فى ذلك الجماد والميــت مــن حيث أنه لا محل لنفع فيهما أو استفادة ، ولذا فهو يضاف الصلاح إلــى من يصلح به . وعرف الصلاح بأنه الصواب والحسن والحكمة ، وقــد يوصف النفع من حيث كان صواباً بأنه صلاح ، لا من حيث كان مؤدياً إلى لذة وسرور . وعلى هذا الوجه يقال فى الشئ بأنه صلاح لزيــد ، وصواب فى تدبيره ، ويقال إن هذا الشئ أصوب من هذا الشئ ، كمــا

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (الأصلح – استحقاق الذم – التوبة) جـ ١٤ ، ص ١٨ – ١٩ .

يقال إنه أصلح منه ، ولذلك يقال فى العليل إن شربه للدواء أصوب لـــه وأصلح [1] .

أما الأصلح فقد عرفه "**أبو على الجبائى**" (**ت ٣٠٣ هـ**) بأنه الأجــود والأصوب فى العاقبة وليس هو الألذ ، وذلك كالحجامة والفصد وشرب الدواء ، وإن كانت مؤلمة مكروهة إلا أنها الأصلح لصلاح عاقبتها [2] . وهذا نفس ما ذكره **أبى هاشم الجبائى** (**ت ٣٢١ هـ**) .

يعنى من هذا أن القاضى عبد الجبار وسائر المعتزلة البصريين أقروا بأن هناك ما هو أصلح للإنسان إلا أنهم لم يقروا بوجوبه على الله تعالى مثلما فعل البغداديون من المعتزلة ، فقد أوجبوا علـــى الله فعــل الأصلح للإنسان فى دينه ودنياه ، وأن يفعل الله أقصى ما يقدر عليه فى إصلاح عباده . فهم يرون أن كل عمل من أعمال الله لابد أن يقصد منه خير العباد وصلاحهم [3] .

ويقصد المعتزلة البغداديون بوجوب الصلاح والأصــلح عليـــه تعالى ، أنه إذا كان هناك أمران أحدهما صلاح والأخر فساد وجب عليه تعالى فعل الصلاح ، وإذا كان أحدهما صلاح والآخر أصلح وجب عليه تعالى فعل الأصلح بعباده ، كوجوب إرسال الرسل لطفاً بالعباد وصلاحاً لأمرهم لتقربهم إلى الطاعة لنيل الثواب وعقاب العاصى ، فــإن ذلــك

---

(١) المصدر السابق ص ٣٥ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٨٤ ، ٨٥ .

(٣) انظر د. عبد المنعم الحفنى : الموسوعة الفلسفية ، ط١ ، مكتبة مدبولى للطباعة والنشر ، القاهرة ، ص ٤٨ .

أصلح فى مقابل ترك الإنسان مع هواه بعدم إرسال الرسل ، وعدم ثواب المطيع وعقاب العاصى . ومن هنا أوجب المعتزلة البغداديون عليه تعالى فعل الأصلح بعباده ، ووجوب اللطف بهم طالما أن فى ذلك نفع لهم (١) .

ونتيجة لهذا عارضت معتزلة البصرة وفى مقدمتهم القاضى عبد الجبار هذا التفسير البغدادى الذى أوجب فعل الأصلح واللطف عليه تعالى ومن ثم رد عليهم القاضى قائلاً : " لو كان فعل الأصلح واللطف واجباً على الله لما وجد فى العالم عاصى ، وإذا تحقق مثل هذا الافتراض فلا مبرر للثواب والعقاب ... وإذا وجدنا فى المكلفين من عصى الله ومن أطاعه ، علمنا أن اللطف والأصلح لا يجبان على الله تعالى " (٢) .

ولذلك لا يصح القول بوجوب اللطف والأصلح عليه تعالى لأن مقدوراته فى الأصلح غير متناهية ، ولو شاء لفعلها جميعها ، لأنه تعالى قادر على هدى الناس جميعاً ، وقادر أن يجعلهم مؤمنين ، وقادر على أن يجعلهم لا يفعلون إلا الخير فقط ، ولكنه تعالى لم يفعل ذلك ليمتحن عباده ويختبرهم فيما أوجب عليهم من أمور التكاليف ، وليحاسبهم فيما فعلوه ، أو تسببوا فيه . ولهذا لم يتقبل القاضى فكرة الوجوب البغدادية فى اللطف والأصلح لأن اللطف والأصلح فى رأيه لا وجوب فيهما عليه تعالى .

---

(١) د. محمد صالح : الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة ، رسالة ماجستير ، جامعة القاهرة ، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤م ، ص ١١٢ .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٥٢ .

وإذا كان المعتزلة يذهبون إلى القول بالصلاح والأصلح فإننا نجد الأشاعرة من ناحية أخرى ينفوا هذا القول ، وينفوا أيضاً وجوب الأصلح الذى نادى بها البغداديون من المعتزلة .

ولهذا يرى الأشاعرة أن قضية الصلاح والأصلح التى نادت بها المعتزلة قد تصح فى مجال الفعل البشرى ، لكن صلاحيتها ووجوبها لا ينبغى أن تمتد إلى الفعل الإلهى ، فمن " أنا " حتى أوجب على الله كذا وألزمه كذا ، وأقرر أنه ممتنع عليه كذا ؟ (١) .

ويتفق "**فخر الدين الرازى**" (**ت ٦٠٦هـ**) مع الأشاعرة فى القول بنفى الصلاح والأصلح ، وعدم التعليل على أفعال الله سبحانه وتعالى ، ولهذا نفى لفظ الوجوب عليه تعالى ، وذكر أن أفعاله تعالى غير معللة ، فما يراه الله حسن فهو حسن ، وما يراه قبيح فهو قبيح ، ولا يمكن تعليل أفعاله وأحكامه بشئ من العلل والأغراض لأنه سبحانه غنى عن التعليل بالأغراض والمصالح (٢) .

وقد أيد هذا القول أيضاً "**سيف الدين الآمدى**" (**٥٥١-٦٣١هـ**) فذهب إلى القول بإبطال وجوب الصلاح والأصلح على الخالق سبحانه وتعالى

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين جـ٢ ، ص ٢٤٨ وما بعدها . وانظر الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، حرره ألفرد جيوم، دار المعارف – بيروت ، ١٩٧١م ، ص ٣٩٧ وما بعدها . وانظر أيضاً : د. فيصل بدير عون : علم الكلام ومدارسه ، مكتبة سعيد رأفت للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٧م ، ص ٢٦٦ .

(٢) فخر الدين الرازى : الأربعين فى أصول الدين ، حيدر أباد ، ١٣٥٣هـ ، ص ٢٤٩-٢٥١ .

لأن مقدورات الله تعالى فى الأصلح غير متناهية، ولو وجب فى حقه رعاية الصلاح والأصلح للزم أن تكون الهبات والنوافل بالنسبة إلى أفعالنا واجبة لما فيها من صلاحنا (١) . ولهذا لا يوجب القول بوجوب الأصلح عليه تعالى على الرغم من تمكنه من تحصيله وذلك لأن هذا هو ما تقتضيه الحكمة والعدالة الإلهية.

وإلى مثل ذلك ذهب أيضاً **ابن حزم** والذى نفى وجوب الأصلح عليه تعالى لأنه لا يجوز الحكم على أفعاله بما يحكم به على أفعالنا لأننا مأمورون منهيون ، وهو تعالى لا مأمور ولا منهى ، كما لا يصلح مساءلته عما يفعل ، فكل ما فعله هو عدل وحكمة وحق ، ورد ابن حزم على فكرة الوجوب البغدادى بقوله : " فإن الصلاح والأصلح لا وجوب فيهما عليه تعالى ولا يصح هذا القول فى حقه تعالى ، فالله سبحانه قادر على أن يجعل الكفار مؤمنين ، وقادر أن يجعل الناس أجمعين ملائكة أو يجعلنا كلنا أنبياء كما فعل بعيسى ويحيى عليهما السلام وسائر الأنبياء ، وأنه تعالى قادر على كف وسوسة الشيطان وعلى هدى الكفار هدى يستحقون به الثواب كما وعد المهتدين ، ولكنه سبحانه لا يفعل ذلك لحكمة وغاية لأن كل ما فعله الله تعالى هو عين الحكمة والعدل(٢).

وهذا أيضاً نفس ما ذكره " **الغزالى** " والذى يتفق مع ما ذهب إليه ابن حزم ، فقد نقد الغزالى رأى المعتزلة البغداديون نقداً ساخراً فى

---

(١) سيف الدين الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، ط١ ، نشرة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٣٩١هـ – ١٩٧١م ، ص ٢٢٤ وما بعدها .

(٢) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، جـ٣ ، ص ١٨٢ .

كتابه " القسطاس المستقيم " فذكر أن هؤلاء قد انتهوا إلى نتائج لا يقبلها العقل، فهم يقولون مثلاً إن الله يفعل الأصلح لعباده مادام أهل الخير والعدل من الناس يفعلون ذلك فيما بينهم . وقد حددوا حجتهم على هيئة قياس هو :

الحكيم هو الذى يفعل الأصلح

الله حكيم

∴ هو الذى يفعل الأصلح

ويشيير **الغزالى** بأنهم لا يحسنون معرفة طرق المنطق السليم ، إذ لو كانوا على علم بها لقرروا رأياً آخر بأن يقولوا :

لو كان الأصلح واجباً على الله لفعله

ومعلوم أنه لم يفعله

∴ فهو غير واجب عليه[1].

ولهذا يؤكد الغزالى بأنه لا يجب على الله وجوب الأصلح لعباده خلافاً لما ذكره المعتزلة البغداديون الذين يرون وجوب الأصلح عليه تعالى ، إذ يرى الغزالى أنه لو كان الأصلح واجباً على الله لفعله ، ومعلوم أنه لم يفعله ، فدل أنه غير واجب ، وهذا ما أثبته الغزالى عن طريق القياس السابق ذكره .

---

(١) الغزالى : القسطاس المستقيم ، تحقيق محمد ركابى الرشيدى محمد ، دار الرسالة للطباعة ، القاهرة ، ص ٩٤ . وانظر د. محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية (سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية) ط٣ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٩م ، ص ١٨٤ .

وبناء على هذا أخذ الغزالى يصرح بأنه لو فعل تعالى الأصلح لعباده لخلقهم فى الجنة وتركهم فيها ، فإن ذلك أصلح لهم . ومعلوم أنه لم يفعل ذلك فدل أنه لم يجب عليه تعالى فعل الأصلح لحكمته وعدله(١). ولهذا فإنه لا موجود فى الكون إلا وهو حادث بفعل الله وفائض من عدله ، فالله حكيم فى أفعاله ، عادل فى أقضيته ، ولا يقاس عدله بعدل العباد ، إذ العبد يتصور منه الظلم بتصرفه فى ملك غيره ، ولا يتصور الظلم من الله تعالى ، فليس فى الكون ملك لغير الله يكون تصرفه فيه ظلماً ، وإنما كل ما فى الكون ملك لله وحده (٢).

---

(١) الغزالى : المصدر السابق ص ٩٤ .

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين ، المجلد الأول ، جـ١ ، ط١ ، طبعة لجنة الثقافة الإسلامية ، دار الفكر ، القاهرة ، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م ، ص ١٥٧ .

الظاهر والباطن

الظاهر Appearence , apparent

الباطن Immanent

الظاهر والباطن مقولتان يعبران عن جانبين مختلفين من الأشياء أو الظواهر وروابطها ، فالظاهر (الخارجى) يدل على صلات الشئ المعنى بالأشياء الأخرى ، ويصف الوسط المحيط ومكان هذا الشئ فيه. أما الباطن (الداخلى) فهو تركيب الشئ نفسه : بنيتـه ، ومواصـفات عناصره والروابط فيما بينها [(١)].

فالظاهر ما يبدو من الشئ فى مقابل ما هو عليه فى ذاته ، وهو ما انكشف لك منه دون دليل أى يرادفه الواضح والبـديهى ، وضـده الخفى والباطن ، فالباطن هو المحتجب عن أبصار الخلائق وأوهامهم ، وقيل : هو العالم بكل ما بطن ، فهو ما يكون جزءاً من الشئ أو داخلاً فيه على جهة الدوام ، فيقال : قوة باطنة . وفى مذهب وحدة الوجود : ماهية الله باطنة فى العالم ، أى أن الله والعالم واحد ، فالظاهر دلائله ، والباطن ذاته [(٢)]. ومن المعلوم ما يختص بظاهر الشريعة هو علم الفقه فهو يختص بالأحكام الشرعية المتعلقة بالعبادات والمعاملات والأحوال

---

(١) م. روزنتال ، ب . يودين : المعجم الفلسفى المختصر ، ترجمة توفيق سلوم ، ص ٢٩٧ .

(٢) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ١ ص ١٩١ ، جـ٢ ص ٢٩ . وانظر المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ص ٣٠ . وانظر أيضاً د. يوسف كرم ، د. مراد وهبه ، د. يوسف شلاله : المعجم الفلسفى ، ص ١٠٢ .

الشخصية ، أما من العلوم التى يختص بباطن الشريعة دون إغفال للجانب الظاهر منها هو علم التصوف فهو يجمع بين ظاهر الشريعة وباطنها .

فالظاهر والباطن من أسماء الله الحسنى والتى تدل عليه ظواهر النصوص القرآنية ، فظاهر النص ما تدل عليه ألفاظه من معان بديهية واضحة ، بخلاف باطن النص وهو ما تشتمل عليه ألفاظه من معان خفية عميقة . ومن قبيل ذلك قول بعض الفرق : أن للقرآن ظاهراً وباطناً ، فأما الباطن فهو المعانى الروحية العميقة التى لا تتجلى إلا لأهل البرهان ، وأما الظاهر فهو الواضح والبديهى [1]. فمثلاً الباطنية كانوا يرون أن للقرآن ظاهراً وباطناً ولكن الحقيقة تكمن فى المعنى الباطن ، فهى فرقة تحكم بأن لكل ظاهراً باطناً ، ولكل تنزيل تأويلاً ، ولهم أسماء كثيرة فيسمون الباطنية ، والقرامطة ، والمزدكية ، والتعليمية ، والإسماعيلية [2]. ونجد أيضاً المعتزلة فكانوا يعتمدون على ظاهر النص وباطنه ، وكانوا يلجأون فى الآيات التى لا توافق أغراضهم إلى التأويل ، أى إظهار المعنى الباطن على المعنى الحقيقى للفظ [3]. فهم يعدون التأويل أصلاً يجب الاعتماد عليه فى معرفة الباطن. والمقصود بالتأويل عندهم إخراج معنى اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية [4].

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم السابق جـ٢ ، ص ٢٩ .

(٢) المعجم السابق ، جـ١ ، ص ١٩٥ ، ١٩٦ .

(٣) د. محمد صالح : علم الكلام ص ٨٩ .

(٤) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) ط دار الآفاق ، بيروت ١٩٨٢م ، ص ٨ .

أما الأشاعرة فكانوا يأخذون النصوص على ظاهرها ، ويتحرزون من التأويل ، ولكنهم لا يرفضونه ، وذلك لأن هناك نصوصاً ذات معان خفية لا تستفاد من ظاهر العبارة ، ولابد من التأويل لإدراك المعنى المراد . (١).

وهذا ما أشار إليه **ابن رشد** والذى يقول : " لقد أجمع المسلمين على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل ... لأن الآيات القرآنية لو سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولاً " (٢). وقد أشار أيضاً ابن رشد إلى ضرورة تمسك الجمهور بأدلة الشرع الظاهرية ، وأجاز التأويل لأصحاب العلم بالبرهان وأهل الحكمة ، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه (٣).

وبناء على هذا فإن لكل شئ ظاهراً وباطناً ، ولا غنى بالظاهر عن الباطن ، فالعلاقة بينهما علاقة تلازم ، فأغلب الفرق كما أشرنا تجمع بين الظاهر والباطن ، فهناك أمور واضحة بذاتها ويدل ظاهرها على معناها ، وهناك أمور أخرى تحتاج إلى توضيح وتفسير لما تحمله فى باطنها من معان خفية . ولهذا فلا غنى بالظاهر عن الباطن ولا غنى بالباطن عن الظاهر ، فكلاهما ضروريان لتوضيح كل ما هو مشرع ظاهراً وباطناً .

---

(١) د. إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، جـ٢ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣م ، ص ٤٨ .

(٢) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٨ . وانظر له الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ٦٧ .

(٣) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ص ٨ ، ٩.

العقـــل والشــــرع

العقـــل Reason , Intellect

الشــرع Legal , Legitimate

العقل بوجه عام هو ما يميز به الحق من الباطل والصواب من الخطأ ، ويطلق على أسمى صور العمليات الذهنيـــة بعامـــة ، وعلـــى البرهنة والاستدلال بخاصة [١]. فهو قوة فى الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية . يدرك العقل أولاً ماهيات الماديات ، ويدرك ثانيـــاً معانى عامة كالوجود ، والجوهر والعرض ، والعلة والمعلول ، والغاية والوسيلة ، والخير والشر ، والفضيلة والرذيلة ، والحـــق والباطـــل ، ويدرك ثالثاً علاقات أو نسباً كثيرة ، ويدرك العقل رابعاً مبادئ عامـــة فى كل علم وفى العلوم إجمالاً ، ويدرك خامساً وجود موجودات غيـــر مادية [٢]. فقد ذهب **أرسطو** إلى أن هناك عقلاً بالفعل وعقـــلاً بـــالقوة ، فأحدهما فاعل والآخر منفعل ، ولا يستغنى واحد منهما عن الآخر [٣].

وعند فلاسفة الإسلام يطلقون العقل على معان مختلفة [٤] :-

١- العقل الهيولى ، وهو الاستعداد المحصن لإدراك المعقولات وأنمـــا نسب إلى الهيولى لأن النفس فى هذه المرتبة تشبه الهيولى الأولى .

---

(١) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ص ١٢٠ .

(٢) د. يوسف كرم ، د. مراد وهبه ، د. يوسف شلالة :المعجم الفلسفى ص ١١١.

(٣) المعجم الفلسفى : مجمع اللغة العربية ص ١٢٠ .

(٤) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ٢ ، ص ٨٤-٨٦ . وانظر الجرجانى: التعريفات .

والعقل الهيولى مرادف للعقل بالقوة ، وهو العقل الذى يشبه الصفحة البيضاء التى لم ينقش عليها شئ بالفعل .

٢- العقل بالملكة ، وهو العلم بالضروريات ، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات .

٣- العقل بالفعل ، وهو أن تصير النظريات مخزونة عند القوة العاملة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت .

٤- العقل المستفاد ، وهو أن تكون النظريات حاضرة عند العقل لا تغيب عنه .

٥- العقل الفعال ، الذى تفيض عنه الصور على عالم الكون والفساد ، فتكون موجودة فيه من حيث هى فاعلة ، أما فى عالم الكون والفساد فهى لا توجد إلا من جهة الانفعال ، وإذا أصبح العقل الإنسانى شديد الاتصال بالعقل الفعال كأنه يعرف كل شئ من نفسه سمى بالعقل القدسى .

فقد أشار **الكندى** إلى أن العقل هو جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها . بينما ذكر **الفارابى** (٢٥٩ - ٣٣٩هـ) أنه القوة العاقلة وهو جوهر بسيط مقارن للمادة ، يبقى بعد موت البدن ، وهو جوهر أحادى وهو الإنسان على الحقيقة . أما **ابن سينا** (٣٧٥-٤٢٨هـ) فهو لا يتحدث عن القوة العاقلة إلا ليطلق عليها اسم الجوهر . أما **الغزالى** فقد يطلق العقل على ثلاثة أوجه : الأول : يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته، ويكون حده أنه هيئة محمودة للإنسان فى كلامه واختياره وحركاته

وسكناته . والثانى : يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية ، فيكون حده أنه معان مجتمعة فى الذهن تكون مقدمات تستنبط بها الأغراض والمصالح . والثالث : يراد به صحة الفطرة الأولى فى الإنسان فيكون حده أنه قوة تدرك صفات الأشياء وحسنها وقبحها وكمالها ونقصانها [1].

أما **ابن رشد** (٥٢٠–٥٩٥هـ) فقد كانت فلسفته تعد تعبيراً عن ثورة العقل وانتصاره ، فكان يعد فيلسوف العقل فى الإسلام ، لأن آراءه كانت إلى حد كبير رداً على الآراء التى ابتعدت عن العقل بصورة أو بأخرى [2].

والواقع أن فلاسفة الإسلام بنزعتهم العقلية يلتقون بوجه خاص مع المعتزلة الذين سبقوهم إلى تعظيم العقل والنزول عند حكمه ، فقد ساهمت المعتزلة فى تطوير النزعة العقلية فى الإسلام ، وأكثروا من الاستدلال العقلى ، حتى رفعوا العقل إلى مرتبة القياس ، وقد سموا

---

(١) الكندى : رسائل الكندى الفلسفية " رسالة فى حدود الأشياء ورسومها " ، ص ١١٣ . وانظر الفارابى : عيون المسائل (ضمن كتاب المجموع) مطبعة السعادة ، ط١ ، القاهرة ، ١٣٢٥ هـ – ١٩٠٧م ، ص ٦٤ . وانظر أيضاً ابن سينا: الإشارات والتنبيهات " القسم الطبيعى " تحقيق د. سليمان دنيا ، جـ٣ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٠م ، ص ١٧٨ . وانظر له أيضاً النجاة ص ١٩٣ . وانظر الغزالى : معيار العلم فى فن المنطق ، تحقيق د. سليمان دنيا ، ط٢ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩م ، ص ١٦٢ . وانظر أيضاً د. جميل صليبا : المعجم السابق ، ص ٨٤–٨٥ .

(٢) د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ، ط٣ ، دار المعارف، القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص ١٤ .

مفكرى الإسلام الأحرار . حكموا العقل فى أمور كثيرة ، واتفقوا على أن الإنسان قادر بعقله على التمييز بين حسن الأشياء وقبحها ، وعلى التفرقة بين الخير والشر قبل ورود الشرع ، فكانوا يرتكزون على العقل لتفسير الأمور الدينية وفهم النصوص القرآنية [١].

أما الفلاسفة المحدثين فنجد **ديكارت** قد أشار بأن العقل هو أحسن الأشياء توزعاً بين الناس بالتساوى وهو قوة الإصابة فى الحكم أى تمييز الحق من الباطل ، والخير من الشر ، والحسن من القبيح ، وهذا التمييز لا يحصل عن قياس وفكر ، بل يحصل مباشرة وبالطبع . وقد أشار إليه أيضاً فى القاعدة الأولى من قواعده الأربعة ونصها " ألا أقبل شيئاً على أنه حق ، مالم أعرف يقيناً أنه كذلك ، بمعنى أن اتجنب بعناية التهور والسبق إلى الحكم قبل النظر ، وألا أدخل فى أحكامى إلا ما يتمثل أمام عقلى فى جلاء وتميز ، بحيث لا يكون لدى أى مجال لوضعه موضع الشك " [٢]. ويرى أنه لا يكفى أن يكون للمرء عقل ، بل المهم هو أن يحسن استخدامه [٣].

وعند **ليبنتز** قسم العقل إلى نظرى ينصب على الإدراك والمعرفة ، وعملى ينصب على الأخلاق والسلوك . وعزز **كانط** هذه التفرقة بكتابيه نقد العقل النظرى ، ونقد العقل العملى [٤].

---

(١) د. إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، جـ٢ ، ص ١٥٧.
(٢) ديكارت : مقال عن المنهج ص ١٩٠ – ١٩١ .
(٣) المصدر السابق ص ١٦١-١٦٢ .
(٤) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ص ١٢٠ .

أما الشرع فى اللغة فهو كما أشار **الجرجانى** (٧٤٠–٨١٦ هـ) فى " التعريفات " هو البيان والإظهار ، ويقال شرع الله كذا ، أى جعله طريقاً ومذهباً . والشرع مرادف للشريعة وهى ما شرع الله لعباده من الأحكام التى جاء بها نبيه ، وقيل هى السنة سواء كانت متعلقة بكيفية العمل ، وتسمى فرعية وعملية ، ويختص بها علم الفقه ، أو بكيفية الاعتقاد ، وتسمى أصلية واعتقادية ، ويختص بها علم الكلام . ويطلق الشرع أيضاً على الدين والملة ، إلا أن الشريعة والملة تضافان إلى النبى والأمة فقط ، على حين أن الدين يضاف إلى الله . والشرعى هو المنسوب إلى الشرع ، ويطلق على ما يوافقه ، أو على ما يتوقف عليه ويقابله العقلى والحسى والطبيعى ، وقد يطلق على القضاء أو على حكم القاضى الموافق للشرع ، وتسمى الأحكام الموافقة للشرع بالأحكام الشرعية ، والشرعية صفة للأفعال المطابقة للقانون أو المقيدة به (١).

ولكن لو تساءلنا هل يمكن للإنسان الاعتماد على الشرع وحده دون العقل أو العقل وحده دون الشرع أم كلاهما معاً ؟ لا يمكن للإنسان الاعتماد على العقل وحده ، ولا على الشرع وحده ، لأن الله سبحانه وتعالى وهب الإنسان العقل ، وأنعم عليه بالشرع ، فلابد من الجمع بينهما ، فلا يمكن الاستغناء بالعقل عن الشرع ، ولا يكفى الشرع دون العقل ، بل لكل منهما دور يؤديه وعمل يناط به . إذ لا غنى للعقل عن الشرع ، ولا الشرع يهمل العقل ، وإن الذين يغالون فى قيمة العقل

---

(١) الجرجانى : التعريفات . وانظر د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ١ ، ص ٦٩٩ ، ٧٠٠ . وانظر أيضاً د. عبد المنعم الحفنى : المعجم الفلسفى ص ١٥٧ .

مخطئون ، والذين يتوقفون عند الشرع دون العقل مقصرون ، أما الذين يجمعون بين العقل والشرع فهم قد أصابوا الحق ، والتزموا الصدق ، حيث لا تعارض بين العقل والشرع [١].

ولعل السمة الرئيسية التى يتسم بها مذهب الأشاعرة إخضاعهم العقل للدين ، صحيح أنهم فهموا الدين ، ودافعوا عنه بالعقل إلى جانب دفاعهم عنه بالنقل ، إلا أنهم فى المسائل التى وجدوا أن العقل يتعارض مع النقل ضحوا بالعقل جانباً أو على الأقل أخضعوه لحكم النقل ، ولهذا فإنهم لم يضعوا أصولاً للعقيدة الإسلامية ، بل وضعوا منهجاً لأنهم رأوا أن الكتاب والسنة صريحان واضحان ، وما على العقل البشرى ألا أن يخضع القواعد المنهجية التى يصل من خلالها إلى هذه الأصول ، والتى من خلالها أيضاً يستطيع فهم هذه الأصول والدفاع عنها [٢]. وبذلك كان لهم منهج خاص بهم هو تقديم الدليل النقلى ثم الدليل العقلى لإثبات أصول العقيدة مؤكدين أن النص الدينى لا يتعارض مع الحكم العقلى . فالنص يثبت وجود الله وكذلك العقل يثبته [٣].

ولعل الجمع بين العقل والشرع هو نفس ما أيده **الغزالى** والذى ذهب فى كتابه " **معارج القدس** " قائلاً : " إن العقل لن يهتدى إلا بالشرع،

---

(١) د. سهير فضل الله أبو وافية : العقل والوحى ، جامعة عين شمس ، القاهرة ، ١٩٧٩ ص١ .

(٢) د. فيصل بدير عون : علم الكلام ومدارسه ، مكتبة سعيد رأفت للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٧ م ، ص ٢٥١ .

(٣) د. سهير فضل الله أبو وافية : الفكر الإسلامى يرد على المستشرقين ، المكتب المصرى ، القاهرة ، ١٩٨٦ م ، ص ١٠٩ ، ١١٠ .

والشرع لم يتبين إلا بالعقل ، فالعقل كالأس ، والشرع كالبناء، ولن يغنى أس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس . وأيضاً فالعقل كالبصر ، والشرع كالشعاع ، ولن يغنى البصر ما لم يكن شعاع من خارج ، ولن يغنى الشعاع ما لم يكن البصر " [١].

ونتيجة لاهتمام **الغزالى** بالشرع والعقل معاً نجده يوجه أعنف حملاته وأقواها إلى فرقتين من الفرق التى كانت منتشرة فى عصره ، وهما الفلاسفة والباطنية ، فهو يهاجم الفلاسفة لأنهم بالغوا فى إيمانهم بقدرة العقل على المعرفة . وهاجم الباطنية لأنهم عزلوا العقل وأسقطوه من حسابهم نهائياً . فيرى أن كلتا الفرقتين على خطأ ، فأخطأ الفلاسفة فى توسيعهم سلطان العقل أكثر مما يمكن أن يتسع له من معارف ، وأخطأ الباطنية فى إلغائهم العقل واعتباره غير موجود وإحلالهم الإمام المعصوم محله [٢].

وعلى هذا يرى الغزالى أن الشخص الذى يقبل على القرآن دون أن يستخدم عقله فى فهمه ، شبيه بمن يغمض عينيه حتى لا يرى هذا الضياء وعندئذ لا يفترق عمن فقد بصره على سبيل الحقيقة ، أما من يعرض عن الشرع زاعماً أنه يستطيع الاعتماد على العقل وحده ، فهو

---

(١) الغزالى : معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، ط١ ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٩٢٧م ، ص ٥٩ ، ٦٠ .

(٢) فكتور سعيد باسيل : منهج البحث عن المعرفة عند الغزالى ، دار الكتاب اللبنانى – بيروت ص ١٦٥ .

يشبه من حشد طبعه فلم يستخدم عينيه فى ضياء النهار بل يصر عبثاً على رؤية الأشياء فى ظلام دامس . فالمنهج السوى ينحصر فى الجمع بين نور الشرع ونور العقل (١). وبناء على ذلك يقيس الغزالى العمل بمقياس العقل والشرع معاً حين يريد أن يحكم أخير هو أم شر ، فهو يرى أن العمل يكون خيراً إذا وافق العقل والشرع ، وشراً إذا خالف العقل والشرع معاً (٢). ولهذا فالمقياس الحقيقى للخير والشر والذى يجب أن نقيس به أعمالنا ونزن به سلوكنا فهو كما يرى الغزالى هو العقل والشرع معاً .

هكذا يمكن القول بأن العقل والشرع لا يمكن الاستغناء عنهما ، فكلاهما ضرورى ولا يمكن الاكتفاء بأحدهما دون الآخر ، مما يدل على وجوب التلازم بينهما .

---

(١) د. محمود قاسم : العقل والتقليد فى مذهب الغزالى " أبو حامد الغزالى فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده (مهرجان الغزالى فى دمشق) المجلس الأعلى لرعاية الفنون والأدب والعلوم الاجتماعية ، القاهرة ، ١٩٦١م ، ص ١٧٠ .

(٢) الغزالى : معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، ص ٥٩ .

العلــة والمعلــــول

العلــة Cause

المعلـول Effect

العلة فى اللغة اسم يتغير به وصف المحل بحلوله لا على اختيار كالمرض فهو علة لأن بحلوله يتغير حال الـشخص مـن القـوة إلـى الضعف . واصطلاحاً العلة هى كل ما يؤثر فى غيره ويقابلها المعلول . والمعلول هو كل ذات وجودها بالفعل من وجود غيرها. أى أن المعلول هو الأثر أو المسبب وهو ما يحدث عن علة أو سبب معين[1].

ولقد تناول **أرسطو** موضوع العلية بالبحث لأن مهمة علم الطبيعة فى رأيه هى معرفة أسباب ما يحدث فيها من تغير[2] ، وهذه الأسـباب عنده هى العلل الأربعة :

- علة فاعلة : وهى قد تكون مؤثرة فى المعلول كالنجار الذى يـصنع الكرسى .

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ٢ ، ص ٩٥ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ . وانظر المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ، ص ١٢٢. وانظر أيضاً د.عبد المنعم الحفنى : المعجم الفلسفى ص ٢١٣ ، ٢٢٦ .

(٢) د. زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ، جـ٢ ، ط٥ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٠م ص ٢٦٨ . وانظر د. محمد على أبو ريان : أرسطو (ضمن معجم أعلام الفكر الإنسانى) ، تصدير د. إبراهيم مدكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤م ، ص ٤٩١ .

- علة مادية : وهى التى لا يلزم عن وجودها وحدها حصول الشئ بالفعل، بل ربما كان بالقوة ، كالخشب الذى يصنع منه الكرسى .

- علة صورية : هى التى يجب عن وجودها وجود المعلول لها بالفعل. كالهيئة التى يتم عليها الكرسى .

- علة غائية : وهى التى يكون وجود الشئ لأجلها ، فهى الغاية التى من أجلها وجد كالجلوس على الكرسى (١).

والعلة عند الأصوليين هى ما يجب به الحكم فإذا نص القرآن الكريم أو السنة النبوية على وصف معين كان هذا الوصف علة للحكم الشرعى ، وهذه العلة تسمى " بالعلة المنصوصة " أى العلة المنصوص عليها وكما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم " لا يرث القاتل " إشارة إلى أن الفعل العمد هو علة الحكم وهو الحرمان من الميراث . وإذا اجتمع المجتهدون من الأمة فى عصر من العصور على أن وصفاً معيناً هو علة لحكم شرعى فإن علة هذا الوصف تكون ثابتة بالإجماع ، وإذا لم يوجد النص الدال على العلة ولم ينعقد اجتماع عليها يكون الطريق الوحيد بعد ذلك للبحث عن العلة هو الاجتهاد بحيث يبحث المجتهد فى الأوصاف المختلفة الموجودة فى الأصل ، فلعل أحد هذه الأوصاف يكون هو العلة التى بنى عليها الحكم الشرعى الذى ثبت لهذا الأصل . فالنص والإجماع والاجتهاد هو ما يطلق عليها مسالك العلة ، وهى

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ٢ ص ٩٦ . وانظر المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ص ١٢٢ .

الطرق التى يسلكها المجتهدون لمعرفة العلة التى بنى عليها الحكم الشرعى [1].

أما العلة عند الفلاسفة الإسلاميين كالكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد فهم يفضلون استعمال لفظ العلة على لفظ السبب . بينما الغزالى وعلماء الكلام كانوا يستخدمون لفظ العلة للدلالة على السبب[2].

فقد أقرت المعتزلة بعلاقة الترابط بين العلة والمعلول ، فوجود العلة دليل على وجود المعلول وبينهما علاقة ضرورية منطقية لا تخلف فيها، فالعلة موجبة لمعلولها [3]. فمثلاً : إذا كانت الشمس طالعة اقتضى ذلك أن يكون النهار موجوداً ضرورة ، فالشمس هنا علة للنهار المعلول بها. فهنا قد أدى وجود المعلول إلى الاستدلال على وجود العلة ، فالعلة تقتضى ضرورة أن يكون لها معلول سواء أعقبها أو لازمها ، والمعلول سمى كذلك لأنه معلول لعلة سبقته ولازمته[4].

---

(١) د. يوسف قاسم : أصول الأحكام الشرعية ، ص ١٦٥ ، ١٦٧ .

(٢) د. جميل صليبا : المعجم السابق ص ٩٦ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (التوليد) جـ٩ ، تحقيق د. توفيق الطويل وسعيد زايد ، مراجعة د. إبراهيم مدكور ، إشراف د.طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٤م ص ١٣٥ ، ١٣٦ وانظر له المحيط بالتكليف ، جمع الحسن بن أحمد بن متوية ، تحقيق عمر السيد عزمى ، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥م ، ص ٣٩٣ وانظر له أيضاً شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٨ ، ٣٩٠ .

(٤) د. سامى نصر لطف : الحرية المسئولة فى الفكر الإسلامى ، ص ٤١ .

ولهذا فإن العلاقة بين العلة والمعلول ترد إلى مبدأ العلية ، فإذا كانت العلة ترادف السبب إلا أنها قد تغايره فيراد بالعلة المؤثر ، وبالسبب ما يفضى إلى الشئ .

وقد أشار **الكندى** إلى الترابط الضرورى بين العلة والمعلول ، وأن لكل علة معلول يتبعها ، وقد أقام الكندى دليل الحدوث لإثبات وجود الله على مبدأ العلية وهو أن لكل معلول علة ، ولما كان العالم محدثاً فلابد له من علة أحدثته وأخرجته إلى الوجود بعد العدم ، ولا يصح أن يكون علة نفسه ، وهذه العلة هى الله سبحانه وتعالى خالق كل شئ ومحدثه ومبدعه ، فهو العلة الأولى أى علة العلل التى لا علة لها ، ويقول أن العلة الأولى هى مبدعة ، فاعلة ، متممة الكل ، غير متحركة أى الفاعلة التى لا فاعل لها ، والمحرك الأول غير المتحرك ، والمتممة التى لا متمم لها (١).

أما **الفارابى** فقد ذكر أن الله سبحانه وتعالى هو علة كل الممكنات والواجبات وكلاهما لا غنى عن علة ، فكل موجود لابد من موجوده ، والانتقال من حال الإمكان إلى حال الوجود لابد من علة . وهذا دليل على وجود علة صانعة ، مدبرة ، خالقة وهو الله سبحانه وتعالى (٢).

---

(١) الكندى : رسائل الكندى الفلسفية " رسالة فى الفلسفة الأولى " تحقيق وتقديم د. محمد عبد الهادى أبو ريده ، ط٢ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ص ٢٥ . وانظر له " رسالة فى حدود الأشياء " ص ١١٣ . وانظر أيضاً رسالته فى " وحدانية الله وتناهى جرم العالم " ص ١٥٧ .

(٢) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ط٢ ، مطبعة وهبه ، القاهرة ، ١٩٤٨م ص ٢-٤ .

ونجد أيضاً **ابن سينا** قد تحدث عن الترابط بين العلة والمعلول والعلاقة الضرورية بينهما ، وأن المعلول هو كل ذات وجودها بالفعل من وجود غيرها ، أما وجود ذلك الغير ليس من وجودها [1].

أما **الغزالى** فذكر أن العلة تقتضى بالضرورة وجود المعلول ، وأن المعلول لا يوجد إلا إذا وجدت العلة ، فالمعلول هو الذات التى لا توجد بالفعل إلا من ذات أخرى موجودة بالفعل ، وأن كل واحد من الذاتين إذا فرض موجوداً وجب أن يكون الآخر موجوداً ، وإذا فرض مرفوعاً وجب أن يكون الآخر مرفوعاً ، فوجود العلة يوجب إذن وجود المعلول ، ورفعها يوجب رفعه [2].

أما عند المحدثين فقد اقتصر الأمر على العلة الفاعلة وتسمى السبب ، كالمقدمات الصادقة فهى سبب صدق النتيجة ، وبعض الظواهر الطبيعية سبب ظواهر أخرى فقد نجد أن **ديكارت** قد وسع معنى العلة فأطلقها على العلاقات الطبيعية والعلاقات المنطقية معاً ، وهذا متفق مع روح مذهبه الذى يعد العلاقات المنطقية أساساً للعلاقات الطبيعية ، فإذا قلت أن (أ) علة (ب) عنيت بذلك أن وجود (أ) مستلزم وجود (ب)

---

(١) ابن سينا : رسائل ابن سينا " رسالة الحدود " حققته وترجمته وعلقت عليه أملية جواشون ، منشورات المعهد الفرنسى للآثار الشرقية ، القاهرة ، ١٩٦٢م، ص ١٠٠ . وانظر له أيضاً : الإشارات والتنبيهات ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٢ م ص ١٤٠ .

(٢) الغزالى : معيار العلم فى فن المنطق ، ص ١٨٨ . وانظر له المستصفى فى علم الأصول ، جـ٢ ، ط٢ ، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ، ١٩٨٢ م ، ص ٢٧٢ وما بعدها .

اضطراراً ، ومعنى ذلك أن العلاقات السببية شبيهة بالقياسات التى يكون فيها وجود المقدم شرطاً لوجود التالى [١].

أما **كانط** فيرى أن علاقة العلة بالمعلول علاقة ارتباط منطقى أو ضرورى ، فهو تركيب عقلى وليس تركيباً تجريبياً لا يقتصر على ملاحظة وجود التوالى بين العلة والمعلول ، بل يقرر وجوب هذا التوالى وضروريته .

بينما نجد **جون ستيوارت مل** قد يطلق لفظ العلة على الظاهرة أو الظواهر المتقدمة التى تكون الظاهرة المسماه بالمعلول تالية لها دائماً[٢].

هكذا يتبين ضرورة التلازم بين العلة والمعلول والترابط بينهما ، فالعلة يلزم عنها ضرورة المعلول ، والمعلول لا يتواجد إلا بوجود العلة فالعلاقة بينهما علاقة تلازم ضرورية .

---

(١) ديكارت : مقال عن المنهج ص ١٣٣ . وانظر د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ٢ ، ص ٩٧ ، ٩٨ .

(٢) د. جميل صليبا : المعجم السابق ص ٩٧ ، ٩٨ . وانظر مجمع اللغة العربية ، المعجم السابق ص ١٢٣ .

الفطرى والمكتسب

الفطرى Innate

المكتسب Acquired

الفطرى هو المنسوب إلى الفطرة ، وهو ما يخص طبيعة الكائن ويصاحبه منذ نشأته ، ومنه الأفكار الفطرية وهى التى لم تستمد من التجربة [١]. والفطرة هى الجبلة التى يكون عليها كل موجود فى أول خلقه . كما قال تعالى : " فطرت الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله " الروم /٣٠ . وفى الحديث الشريف : " كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه ، أو ينصرانه ، أو يمجسانه " [٢]. ومعنى ذلك أن المولود يولد على السلامة خلقاً وطبعاً وهيئة ، ليس فيها إيمان ، ولا كفر ، ولا إنكار ، ولا معرفة ، لأنه لو كان مفطوراً على إحدى هذه الحالات لما انتقل عنها أبداً . وقيل أن الفطرة هى الإسلام ، أو البدأة التى بدأ الله خلقه عليها ، أو ما أخذه الله على ذرية آدم من الميثاق ، ومهما يكن من أمر فإن الفطرة هى الجبلة الأصلية أو الطبيعة الأولى التى يكون عليها المولود فى وقت ولادته [٣].

أما المكتسب ما يضاف إلى طبيعة الفرد ، والمكتسب فى علم

---

(١) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ص ١٣٦ .

(٢) صحيح مسلم ، جـ ٤ ، كتاب القدر ، شرح النووى ، المطبعة المصرية ص ٢٦٧ . وانظر تفسير ابن كثير ، جـ ٣ ، ص ٤٣٢ .

(٣) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ ٢ ، ص ١٥٠ . وانظر د. عبد المنعم الحفنى : المعجم الفلسفى ص ٢٣٧ .

الحياة مقابل الفطرى والوراثى ، وهو الصفات المكتسبة ، وهى التبدلات التى تطرأ على طبيعة الفرد خلال حياته ، إلا أن علماء التطور الـــذين يقولون بوراثة الصفات المكتسبة يجعلون هذه الصفات فطرية فى الفرد، مكتسبة فى النوع. والعلم المكتسب هو العلم الذى يحصل بالنظر العقلى، والجهد الشخصى ، وهو مقابل عند المتصوفين العلم اللدنى الذى يحصل للنفس بالكشف (١).

وفى ضوء ذلك يمكن القول بأن هناك ثلاثة مذاهب اختلفت فـــى شأن الفطرة الإنسانية :

الأول : يرى أن الإنسان خير بطبعه ، والشر عارض له ، وهو مذهب المتفائلين أمثال جان جـــاك روســـو (١٧١٢ – ١٧٧٨م) . وينسب إلى سقراط والرواقيين ، وابن تيمية وابن القيم والسلف عموماً من مفكرى الإسلام .

والثانى : يرى أن الإنسان شرير بطبعه ، والخير طارئ عليه ، وهـــو مذهب المتشائمين ويبدأ من البوذية فأصحاب المنفعة . وعلـــى هذا الرأى معظم فلاسفة المسيحية ، ولعل من هذه الفكـــرة قـــد نشأ فى المسيحية أن الإنسان منذ خطيئة آدم قد انقلب شريراً لا حيلة فى اصلاحه بنفسه . ولا نجد من مفكرى الإســـلام مـــن ذهب إلى هذا الرأى .

والثالث : يرى أن الإنسان خلق مستعداً للخير والشر جميعاً ، وهو قول

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم السابق ص ٤١٤ .

جمهور الفلاسفة وعلماء النفس والتربية فى هذا العصر . وهو مذهب جامع سبقهم إلى تقريره الإمامان الغزالى وابن خلدون. غير أنهما يضيفان إليه أن الإنسان خلق إلى الخير أميل منه إلى الشر [1].

وقد اهتم فلاسفة اليونان بالفطرة فنجد أفلاطون قد ذكر أن أشد ما فى الإنسان من الاستعدادات الفطرية هو أن نفسه تجانب الشر ، وتجرى وراء الخير الأعلى وتلزمه متى وصلت إليه . ويجعل للاستعدادات الفطرية أهمية كبرى ، ولكنه لا ينكر إمكان تغيير الميل الفطرى ، وإن كان ذلك شديد الصعوبة [2]. أما أرسطو فيقول : بإمكان تغيير الأخلاق ولكنه يعترف أيضاً بأن هذا التغيير يختلف فى الصعوبة أو السهولة بحسب الأشخاص ، فهو يقر بوجود الاستعدادات الفطرية وبأن سهولة تغيير الأخلاق أو صعوبتها متعلقة بهذه الاستعدادات نفسها. فالحكيمان إذن متفقان [3]. ولهذا يرى أرسطو أن الفضيلة ليست أمراً

---

(١) محمد عبد الله دراز : كلمات فى مبادئ الأخلاق ، المطبعة العالمية ، القاهرة، ١٣٧٢هـ-١٩٥٣م ص ٢٠ . وانظر د. محمد السيد الجليند : فى علم الأخلاق قضايا ونصوص ، مطبعة التقدم ، القاهرة، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م ص ٧ ، ١٨ .

(٢) عبد الرحمن بدوى : أفلاطون ، دار القلم ، بيروت – لبنان ، ١٩٧٩م ، ص ٤٤ ، ٤٥ .

(٣) أرسطو طاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية بارتملى سانتهلير ، نقله إلى العربية أحمد لطفى السيد ، جـ١ ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٣٤٣هـ-١٩٢٤م ، ص ٣٦٨ ، ٣٦٩ .

فطرياً موروثاً ، وإنما هى عادة من عادات النفس يمكن اكتسابها [1].

ولو اتجهنا إلى فلاسفة الإسلام فنجد "**مسكويه**" (٣٣٠ – ٤٢١هـ) يرى أن الفضيلة ليست طبيعة فينا وإنما الطبيعى فينا الاستعدادات ، فالفضيلة لا ترجع إلى الطبيعة بقدر ما ترجع إلى العادة والممارسة والتعليم والعرف والتقاليد الموروثة . ولو كانت الفضيلة طبيعة فينا لكان كل الناس فضلاء ، ولكان كل العالم يمتاز بالخير والفضيلة ، ومحيت بالتالى الرذيلة والشر من العالم . وفى هذا يقول مسكويه : " إن حالة الفطرة فى نيل وفعل الفضيلة لا تكفى ، وإنما يجب أن يقترن هذا بالفهم والتبصر والتعليم ، وأن الشريعة هى أولى المعارف التى يجب أن تلقن للإنسان فى حداثته " [2].

فما من شك أن الطفل يولد ولا معانى فى ذهنه كلية أو جزئية ، ثم ينمو جسماً وعقلاً من خلال تربيته وتفاعله مع مجتمعه وبيئته ، حتى يصل إلى مرحلة يستقل فيها بصفاته وخصائصه التى تميزه عن غيره ، وبشعوره وتفكيره حراً طليقاً فى أفكاره وقراراته وآرائه ومعتقداته [3].

أما " **ابن سينا** " فيشير إلى أن معنى الفطرة أن يتوهم الإنسان نفسه حصل فى الدنيا دفعة ، وهو بالغ العقل ، لكنه لم يسمع رأياً ، ولم يعتقد مذهباً ، ولم يعاشر أمة ، ولم يعرف سياسة ، لكنه شاهد

---

(١) المصدر السابق ص ٢٤٢ .

(٢) مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ط٣ ، مطبعة والدة عباس الأول، القاهرة ، ١٩٠٨ م ، ص ٣٧ ، ٣٨ .

(٣) محمد جواد مغنيه : فلسفة الأخلاق فى الإسلام ، ص ١٩ .

المحسوسات وأخذ منها الخيالات ، ثم يعرض على ذهنه شيئاً ويتشكك فيه ، فإن أمكنه الشك ، فالفطرة لا تشهد به ، وإن لم يمكنه الشك فهو ما توجبه الفطرة ، وليس كل ما توجبه فطرة الإنسان بصادق ، بل كثير منها كاذب ، إنما الصادق فطرة القوة التى تسمى عقلاً ، أى أن الفطرة السليمة إذن هى العقل (١).

أما **الغزالى** فيرى أن الإنسان يولد على الفطرة ، وأن الفطرة الإنسانية قابلة لكل شئ ، وأنه ليس قبل التربية أى لون ، فالخير إنما يكتسب بالتربية ، والشر كذلك يكتسب بالتربية ، والطفل إنما يسعد ويشقى بما يقدمه إليه أبواه . وبهذا ينفى الغزالى أثر الوراثة وعواملها ، وإن الصفات والأخلاق لا تورث ، وإنما الذى يورث هو الاستعدادات لهذه الصفات ولتلك الخصائص وإذا أمنا بهذا المبدأ استطعنا أن نفهم معنى الحديث الشريف القائل : " كل مولود يولد على الفطرة إنما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه " أى بالاعتياد والتعليم يكتسب الإنسان الخير أو الشر ، وكما أن البدن فى الابتداء لا يخلق كاملاً ، وإنما يكمل ويقوى بالنشوء والتربية والغذاء ، فكذلك النفس تخلق ناقصة ، قابلة للكمال ، وإنما تكمل بالتربية وتهذيب الأخلاق والتغذية والعلم (٢).

---

(١) ابن سينا : النجاة ص ٩٦ – ٩٧ . وانظر د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ٢ ص ١٥٠ ، ١٥١ .

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين ، جـ٣ ص ٦٤ . وانظر له ميزان العمل، صححه وعلق عليه محمد مصطفى أبو العلا ، مطبعة الجندى ، القاهرة ، ص ٧٢ . وانظر أيضاً أحمد فريد الرفاعى : الغزالى ، المجلد الأول ، مطبعة عيسى البابى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٣٦م ، ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ .

ويعبر الغزالى عن ذلك تعبيراً دقيقاً حين يقول : " إن الصبى بجوهره خلق قابل للخير والشر جميعاً ، وإنما أبواه يميلان به إلى أحد الجانبين ، فإن عود على الخير سعد فى الدنيا والآخرة ، وإن عود على الشر شقى وهلك " (١).

ولعل ما أشار إليه الغزالى يشبه إلى حد كبير ما ذكره أيضاً ابن خلدون حين يقول : " إن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر وسبب ذلك أن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى تكون متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر ويستدل بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم " كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه " ... " (٢).

فهذا الحديث يفيد أن الأصل فى الفطرة الأولى الخير ، كما يفيد بجوار ذلك أن النفس الإنسانية ليست متحجرة على نوع واحد ، بل فيها الخطوط الأولى لكل من الخير والشر ، والتربية هى التى تظهر أحدهما وتطمس الأخرى أو تظهرها على نسب مختلفة ، ولذا يجب على الأبوين أن يبثا فى نفوس أبنائهم الفضائل الخلقية التى تقوم حائلاً منيعاً أمام رغائب النفس وشهواتها (٣).

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين، جـ٨ ، ط١ ، ص ١٣٠ ، ١٣١ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ص ١١٢ .

(٣) منصور على رجب : تأملات فى فلسفة الأخلاق ، ط٢ ، مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة ، ١٩٥٥م ، ص ٩٩ ، ١٥٧ .

فقد يقال إن الطفل يقلد تقليداً محكماً كل ما يصدر عن والديه والمحيطين به ، فابتسامته الأولى وسكناته نتيجة تفاعل بينه وبين من معه فى بيئته، ولقد أحسن من شبه الطفل فى سنينه الأولى بآلة التسجيل، بل إنه ليفوقها تسجيلاً ، ذلك أن هذه الآلة تسجل الصوت فقط أما هو فيسجل الصوت وغيره من حركات وإشارات ، لذلك كان الواجب ألا يسمع الطفل من الألفاظ والعبارات إلا ما يرتفع به إلى السمو الخلقى(١).

ولكن لو تساءلنا : هل الطفل يولد وفى نفسه معان فطرية واضحة ؟ فهناك مذهب يسلم بوجود أفكار ومبادئ فى الذهن منذ النشأة، وهو المذهب الفطرى ، وهو أوضح ما يكون لدى ديكارت الذى يرى أن فى العقل البشرى أفكار ومبادئ فطرية ، وقسم الأفكار إلى فطرية ، ومصطنعة ، وعارضة . وأن الأفكار الفطرية لم تستمد من التجربة ، والأفكار المصطنعة هى المتولدة مما تركبه المتخيلة ، والأفكار العارضة أو الطارئة هى المتولدة من الإحساس (٢).

يعنى من هذا ومما سبق أن السلوك الأخلاقى الذى يتميز به الإنسان قد يكون بعضه فطرى ، وبعضه الآخر مكتسب ، مما يدل على ضرورة التلازم بين الفطرة والاكتساب فى حياة الفرد .

---

(١) المرجع السابق ص ١٥٦ .

(٢) ديكارت : مقال عن المنهج ص ١١٥ ، ١٣٠ . وانظر د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ٢ ص ١٥١ .

القضاء والقدر

القضـــاء   Predestination

القـــدر   Fate , Destiny

القضاء في الاصطلاح عبارة عن الحكم الكلي الإلهي في أعيان الموجودات على ما هي عليه من الأحوال الجارية من الأزل إلى الأبد ، مثل الحكم بأن كل نفس ذائقة الموت (١).

أما القدر هو تفصيل هذا الحكم بتعيين الأسباب وتخصيص إيجاد الأعيان بأوقات وأزمان بحسب قابلياتها واستعداداتها المقتضية للوقـــوع منها ، وتعليق كل حال من أحوالها بزمان معين وسبب مخصوص مثل الحكم بموت زيد في اليوم الفلاني بالمرض الفلاني أو السبب الفلاني . وقد يطلق القدر على القدرة الخفية التي تسير موجودات هذا العالم وفق نظام محتوم يتعذر على الإنسان صـــاحب الفكـــر والإرادة أن يخـــالف أسبابه ويتجنب نتائجه . وقد يطلق أيضاً القدر علـــى المـــصير وهـــو مجموع الأحداث الضرورية والجائزة التي تتألف منها حياة الفرد مـــن جهة ما وهي ناشئة عن قوى خارجية مستقلة عن إرادته (٢).

---

(١) الجرجاني : التعريفات ص ١٥٥ . وانظر د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، جـــ٢ ، ص ١٨٦ .

(٢) د. جميل صليبا : المعجم السابق ص ١٨٦ ، ١٨٧ .

والقضاء عند المتكلمين ، فقد يقول القاضي عبد الجبار أن القضاء قد يذكر ويراد به [1]:

١- الفراغ : أى أن القضاء قد يأتى بمعنى الفراغ من الشئ وإتمامه كقوله تعالى " فقضاهن سبع سماوات فى يومين " فصلت /١٢ ، أى أتم الله خلقهن فى يومين . وقوله تعالى " فلما قضى موسى الأجل " القصص /٢٩ ، فهى تعنى الانتهاء من الشئ والفراغ منه بعد تحصيله .

٢- الأمر : فقد يكون القضاء بمعنى الأمر كقوله تعالى " إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون " البقرة /١١٧ . أى إذا تمت إرادته تعالى فى تكوين أمر فإنما يأمره كُن فيكون .

٣- الإيجاب : قد يذكر ويراد به وجوب الطاعة والعبادة شرعاً ، ونهيه عن عبادة غيره . كقوله تعالى " وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا " الإسراء /٢٣ .

٤- الإعلام والإخبار : أى أن القضاء هنا بمعنى الإعلام والإخبار كقوله تعالى : " وقضينا إلى بنى إسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الأرض مرتين ولتعلن علواً كبيراً " الإسراء/٤ ، فمعنى قضينا هنا أى أخبرناهم وأعلمناهم بذلك .

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٧٧٠ . وانظر له أيضاً المحيط بالتكليف ، ص ٤٢٠ .

٥- العلم : فهنا يأتى القضاء بمعنى العلم ، أى يذكر بمعنى العلم عن وجود الشئ .

٦- الإيجاد والخلق والإبداع : فقد يذكر القضاء هنا بمعنى الإيجاد أى أنه ورد على وجه الاختراع والابداع ، وورد أيضاً بمعنى الخلق كما جاء فى قوله تعالى " فقضاهن سبع سموات فى يومين وأوحى فى كل سماء أمرها " فصلت /١٢ ، أى أوجد السموات وخلقهن خلقاً متقناً وذلك لأن الخلق هو اتمام فعل الإيجاد .

هكذا فإن كل معانى القضاء كما ترى المعتزلة هى كل ما خلقه الله تعالى وقدره وأوجده وأوقعه ، فهى تعنى إتمام الشئ قولاً كان أو فعلاً أو أمراً ، أو علماً أو غير ذلك مما ذكر .

أما القدر فنجد أن كلمة القدر عند المعتزلة تدل على عدة معان فمن معانيها كما يرى القاضى ما يلى (١) :

١- البيان : قد يذكر القدر ويراد به البيان كما جاء فى قوله تعالى " إلا أمرأته قدرناها من الغابرين " النمل /٥٧ .

٢- العلم والإرادة : أى أن القدر ورد بمعنى العلم والإرادة كما جاء فى قوله تعالى "إنا كل شئ خلقناه بقدر " القمر /٤٩ . أى بإرادة وعلم .

٣- الترتيب والتنظيم : قد يذكر ويراد به معنى الترتيب والتنظيم كما فى قوله تعالى "وقدر فيها أقواتها" فصلت /١٠ ، أى رتبها ونظمها .

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٧٧٠ . وانظر له أيضاً المحيط بالتكليف ص ٤٢٠ .

فكل معانى القدر هنا كما ذكرت المعتزلة تعنى ملك قوة التصرف بما يريده تعالى ، وإحاطة علمه بكل شئ ، أى أنه تعالى نظم كل شئ ورتبه وقدره منذ الأزل .

وبالنظر إلى هذه الآيات والتى ذكرت حول القضاء والقدر نجد أنها لم تذكر لفظ القضاء وإنما ذكرت مشتقاته فى آيات كثيرة ، فذكر القضاء فى صورة فعل وقد نجد فيها تقارباً واضحاً بين مشتقات القضاء والتى تدور جميعاً حول معنى واحد وهو الفصل والحسم فى الأمر ، أى أن قضاء الأمر معناه انجازه وحسمه . فالأمر والخلق والفراغ والإيجاد والإيجاب وما إلى ذلك ما أوردناه كلها تنبئ عن حسم الأمر وانجازه . أما القدر فقد ورد فى القرآن الكريم مصدراً وفعلاً . فمعنى القدر هو التقدير ووضع الشئ فى موضعه المناسب له . ومن ثم فإن القضاء أخص من القدر ، بمعنى أن دائرة القدر أشمل وأعم ، فالقدر تدبير وتصميم ، والقضاء حكم وتنفيذ (١) .

أما الجبرية فنجدها تذهب خلافاً لما ذهب إليه المعتزلة ، فترى أن الخير والشر بقضاء الله وقدره ، وأنه لا خالق إلا الله ، وأن سيئات العباد مخلوقة لله ، وأن العبد مجبوراً وليس له فعل ولا إرادة ، وأن الأفعال تضاف إلى الله خلقاً وإيجاداً أو قضاءاً وقدراً . ولهذا ذهبت المعتزلة وانتقدت الجبرية على قولهم هذا لأنهم يحملون ذنوبهم على الله ويرتكبون الآثام والمعاصى والكبائر ويقولون كان ذلك بقضاء الله

---

(١) عبد الكريم الخطيب : القضاء والقدر بين الفلسفة والدين ، ط٢ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٩م ، ص ١٧٤ – ١٧٦ .

وقدره، ويزعمون أن الله قدر عليهم المعاصى وعذبهم عليها[1] . ولهذا نجد المعتزلة ورداً على الجبرية قد اعتنقوا القول بالقدر ودافعوا عنـه دفاعاً مستميتاً استهدافاً لإثبات حرية الإنسان وقدرته على إختيار أفعاله وتأكيداً لمسئوليته عنها وما يعقبها من ثواب أو عقاب . فهم أرادوا من خلال ذلك الجمع بين إحاطة علم الله بكل شئ وبين حرية الإنسان فـى إختيار أفعاله .

أما الأشاعرة فالقضاء عندهم هو إرادته تعالى الأزلية المتعلقـة بالأشياء على ما هى عليه فيما لا يزال كإرادته بخلـق الإنـسان فـى الأرض ، أى أن إرادة الشئ اتمام تخصيصه بأحد ممكناته . أما القـدر هو إيجاد الله الأشياء على قدر مخصوص وتقدير معين فـى أحوالهـا وأفعالها وأزمنتها وأمكنتها وصفاتها كإيجاد الله الإنسان فعلاً على وجه الأرض [2] .

وإلى مثل هذا يذهب الماتريدى والذى يرى أن القضاء هو الخلق الراجع إلى التكوين كخلق الله الإنسان على ما هو عليـه طبـق الإرادة

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٧٧٥ .

(٢) الأشعرى : أصول أهل السنة والجماعة ، تحقيق د. محمد السيد الجليند ، المكتبة الأزهرية للتراث ، سلسلة التراث السلفى ، ص ٧٥ ، ٨٤ . وانظر له أيضاً : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق د. حموده غرابة ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، ص ٨١ وما بعدها . وانظر أيضاً : الجرجانى : شرح المواقف فى علم الكلام (الموقف الخامس) تعليق د. أحمد المهدى ، مكتبة الأزهر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م ص ٢٩٦ .

الأزلية ، أى أن الخلق هنا هو إتمام فعل الإيجاد . أما القدر فهو التقدير وهو جعل الشئ بالإرادة على مقدار محدد قبل وجوده ثم يكون وجـوده فى الواقع بالقضاء على وفق التقدير، وعلى وجه مخصوص وصـورة مخصوصة محددة المقادير (١) .

وعلى هذا فيكون القضاء عبارة عن تعلق العلم الإلهى بالشئ ، والقدر وقوع الشئ على حسب العلم أى أنه تعالى قدر كل شئ وعلمـه منذ الأزل .

وقد ساد هذا الرأى بنصه عند أغلـب فلاسـفة الإسـلام مثـل " **ابن سينا** " والذى يرى أن الإنسان ما هو إلا واحد من هذه الكائنـات يتحرك بقوته ، ويتصرف بإرادته ، دون خروج على النظـام العـام ، وهذا النظام هو ما نسميه بالقضاء ، فقضاء الله هـو علمـه المحـيط بالمعلومات . أما القدر فهو إفاضة الكائنات على حسب ما فى علمه أى إيجاب الأسباب للمسببات ، وإذا وجد السبب وجد المـسبب ، وبـذكر السبب والمسبب تظهر الحكمة الإلهية فى وجود هذه الموجودات ، وأنها وجدت على أكمل ما يمكن أن يكون (٢) .

---

(١) الماتريدى : التوحيد ، تحقيق د. فتح الله خليف ، دار الشروق ، بيروت ، ١٩٧٠م ، ص ٢٤٣ وما بعدها .

(٢) ابن سينا : الرسالة العرشية (ضمن مجموعة رسائل ابن سينا) حيدر آباد ، دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٥٣هـ ص ١١٦ وانظر له أيضاً : القضاء والقدر (ضمن كتاب جامع البدائع) ط١ ، مطبعة السعادة ١٩١٧ ص ٥٨ .

أما **الغزالى** فقد ذكر أن القدر أعم ، والقضاء أخص ، فالقدر اسم لما صدر مقدراً عن فعل القادر ، وهو تقدير الأمر بدءاً . أم القـضاء فهو الخلق وهو فصل ذلك الأمر وقطعه كما يقال " وقضى القاضـى " أى حكم ونفذ (١) .

وهذا لا يعنى أنه لا فصل بين القضاء والقدر لأنه ما يقدره الله هو ما يقضى به ، فقدر الله هو قدرته العامة الشاملة المطلقة ، والقضاء هو ما يشاؤه الله ويقضى به ويحكم به فى مجال قدرته المطلقة . فليس القضاء والقدر وجود الأشياء منفصلة عن أسبابها ، بل يكون وجودهـا مكوناً من الشئ وسببه ، والسبب ومسببه ، وهذا هو ما يجب الإيمـان به(٢) .

وعلى هذا فالإسلام جعل الإيمان بالقضاء والقدر من عقائـده ، ولكن ذلك لا يعنى أنه مخدر يسكن طاقات الإنسان ويجعله يخضع للظلم وينصرف عن العمل ، لأن الإسلام أراد من غرس هذه العقيـدة فـى النفوس تقويم العزائم ، وحفز الهمم إلى الخير ، وتربية الشجاعة فـى القلوب ، والصبر على الشدائد والآلام ، والرضا بالمقدور (٣) .

لذلك فالإيمان بالقضاء والقدر لا يتنافى مع العمل ، فهذه العقيدة لا تشكل عائقاً أمام المسئولية والعمل ولا تنزع عـن الإنـسان أهليـة

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، جـ١ ص ١٥٦ .

(٢) د. محمد إبراهيم الشافعى : المسئولية والجزاء فى القرآن الكريم ، ط١ ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م. ص ٢٩٨ ، ٢٩٩.

(٣) د. مصطفى حلمى وعبد المقصود عبد الغنى : دراسات فى الفلسفة الإسلامية، القاهرة ، ١٩٨٣م ، ص ١٣١ - ١٣٥ .

التكليف ، بل تلزم الإنسان العمل والسعى والاجتهاد فى كل ما كلفه به الله سبحانه وتعالى .

والإيمان بالقضاء والقدر لا يتنافى أيضاً مع الحرية ، فهذه العقيدة لا تعنى إنكار حرية العبد ، كما أنها لا تعنى الجبر أو الاضطرار . فالله يعلم ما يفعله العبد قبل وقوعه ولكن علم الله السابق لا يعنى الجبر أو الاضطرار ، فعلم الله صفة إنكشاف وظهور وليست صفة تأثير أو جبر . ولهذا لا يجب أن يتعلل المرء بالجبر والاضطرار أو يلجأ إلى المعاصى والذنوب والتهرب من مسئولية أفعاله بحجة القضاء والقدر . وهذا ما ذهب إليه **ابن حزم** حين ذكر أن لفظى القضاء والقدر لا يعنيان الإكراه والإجبار ، بل يعنيان الأمر والترتيب على صفة ما ، فقد قدر الله المقادير قبل خلق السموات والأرض ، وعلمه سابق لما سيصيب العبد . ولهذا يقول " ولا تكونن ممن يتخذ الإقرار بالقدر سبباً للكسل والتوكل وترك العمل ، ولا تحسب أن عملك من قدرك ، وأن عجزك إن عجزت من قدرك ، فأرغب واعمل وجد واجتهد " (١) .

وهذا ما أشار إليه أيضاً **ابن رشد** والذى يرى أن عقيدة القضاء والقدر لا تعنى الحتمية أو الإجبار وتلغى حرية الإرادة ، فالقدر ليس إكراهاً ولا إجباراً بل هو تحديد النظام الكونى والسنى لأفعالنا وسلوكنا(٢) .

---

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، ط٣ ، ص ٥١ ، ٥٢ . وانظر له أيضاً الأصول والفروع ، تحقيق وتقديم وتعليق د. محمد عاطف العراقى ، د. سهير فضل الله أبو وافية ، د. إبراهيم إبراهيم هلال ، ط١ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٨٧ ص ٤٠١ – ٤٠٥ .

(٢) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ٢٢٨ .

يعنى ابن رشد من هذا أن القضاء والقدر يعنيان النظام والترتيب، ولا يمكن تصور حرية الإنسان وإرادته إلا داخلهما ، مما يدل على أن حرية الإنسان ليست مطلقة ، ولا تختار اختيارات مطلقة ، بل هى مقيدة بالأسباب الخارجية المتعلقة بالكون .

وإذا كان الإيمان بالقضاء والقدر لا يتنافى مع الحرية ولا يتنافى مع العمل فهو لا يتنافى أيضاً مع اتخاذ الحذر كما جاء فى قوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم " النساء /١١ . ولا يتنافى مع التداوى فليس على المؤمن ترك التداوى باسم القدر لأن التداوى لا يتعارض مع الإيمان بالقدر ، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " تداووا يا عباد الله فإن الله لم يخلق داء إلا وخلق له دواء " (١) . ولا يتنافى أيضاً مع الدعاء ، فإنه لا يجب على الإنسان المؤمن ترك الدعاء ، ولهذا كان مما يدعو به المؤمنون هذا الدعاء المأثور " اللهم إنا لا نسألك رد القضاء ولكن نسألك اللطف فيه " يعنى أن رد القضاء لا يكون وإنما الذى يكون هو اللطف فى تنفيذه (٢) .

وعلى هذا ينبغى التحرر من الاتجاه الجبرى الذى يؤدى إلى جمود وركود فى حياة الإنسان ، فهو يدفعه إلى التراخى والقعود والتواكل الذى يظنه الناس توكلاً . والغزالى ينبه إلى هذا الخطأ فى فهم مقام التوكل وهو مقام محمود دعا إليه القرآن فى مثل قوله تعالى "وعلى الله فليتوكل المؤمنون " إبراهيم /١١ . وعلى هذا يوضح لنا الغزالى هذا

---

(١) ورد الحديث فى البخارى ، " باب ما أنزل الله داء إلا وأنزل معه دواء " جـ٧ ص ١٦٤ .

(٢) عبد الكريم الخطيب : القضاء والقدر بين الفلسفة والدين ص ١٧٩ وما بعدها.

الخطأ فيذهب قائلاً : " قد يظن الجهال أن شرط التوكل ترك الكسب ، وترك التداوى ، والاستسلام للمهلكات ، وذلك خطأ ، لأن ذلك حرام فى الشرع ، والشرع قد أثنى على التوكل وندب إليه ، فكيف ينال ذلك بمحظوره ، كذلك لا ينبغى أن نظن أن معنى الرضا بالقضاء ترك الدعاء ، ولا ترك التداوى ، ولا ترك الهم الذى أرسل إليك حتى يصيبك مع قدرتك على دفعه بالترس ، وليس من الرضا بالقضاء ما يوجب الخروج عن حدود الشرع ، ورعاية سنة الله مع بذل الجهد فى التوصل إلى محابة الله تعالى من عباده " (١) .

وعلى هذا فقد يبدو من ظاهر الاستعمالات الشرعية أن كلاً من القضاء والقدر يشتركان فى معنى واحد ، فسواء اجتمعا أو انفصلا فى الاستعمال فلهما مدلول واحد أو عنوان مشترك وهو إرادة الله وقدرته ومشيئته ، فالقضاء والقدر معاً أمر من أمور الله وإرادة من إرادته . ولذا يجب أن نقول قضاء الله وقدر الله كما نقول علم الله ، وإرادة الله ، وقدرة الله ، فالله سبحانه ذات واحدة لها الكمال المطلق (٢) .

هكذا فإن طريق المؤمن فى أمر القدر طريق واحد وهو الرضا والقبول بما فعله الله وقدره ، والتسليم بقضاءه وقدره ، والإيمان بحرية الإنسان وقدرته على اختيار أفعاله وذلك لأن عقيدة القضاء والقدر لا تسلب الإرادة ، ولا تتعارض مع مبدأ الحرية ، بل تقوى الإنسان وتجعله راضياً مؤمناً بقضاءه وحكمته ومراده وتقديره .

---

(١) الغزالى : الأربعين فى أصول الدين ، ط٢ ، مطبعة الكردى ، القاهرة ، ١٣٤٤هـ ، ص ٢٤٦ .

(٢) عبد الكريم الخطيب : المرجع السابق ص ١٧٩ – ١٨٠ .

الكل والجزء

الكـــل All

الجـــزء Part

الكل فى اللغة اسم لمجموع أجزاء الشئ ، وهو يفيد الاستغراق لأفراد ما يضاف إليه أو أجزائه [١] . والكل كما يرى ابن سـينا يقـال على جملة العالم [٢] . بينما فى رأى ابن رشد ، الكل يدل به على الذى يحوى جميع الأجزاء ، وليس يوجد خارجاً عنه شئ [٣] .

وإذا دخل لفظ كل على القضية دل على مقدار الحصر ويـسمى سوراً ، كقولنا " كل إنسان فان " فهو يدل على الاستغراق التام لجميـع أفراد الموضوع ، والقضية التى موضوعها لفظ كلى ، والحكـم عليـه مبين أنه فى كله أو فى بعضه تسمى المحصورة [٤] .

والكل مقابل للجزء ، فالكل ينقسم إلى أجزاء ، أما الجزء فهو ما يتركب الشئ منه ومن غيره ، سواء كان موجوداً فى الخـارج أو فـى العقل ، وهو أصغر من الكل ، إلا أنه أبسط منه فيسمى عنصراً أو ركناً أو أصلاً ، وقد يكون مساوياً له فى التركيب فيسمى قطعة أو قسماً [٥] .

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ٢ ص ٢٣٣ .

(٢) ابن سينا : رسائل ابن سينا " رسالة الحدود " ص ٣١٣ .

(٣)ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، تحقيق الأب موريس بويج ، جـ٢ ، الطبعة الكاثوليكية ، بيروت – ١٣٧١هـ-١٩٥٢م ، ص ١٥ .

(٤) د. جميل صليبا : المعجم السابق ص ٢٣٣ .

(٥) المعجم السابق ، جـ١ ، ص ٤٠٠ .

والجزء الذى لا يتجزأ جوهر لا يقبل القسمة أصلاً ، فقد أثبته المتكلمون ونفاه الفلاسفة ، أثبته المتكلمون كدليل للبرهنة على وجود الله والذى يسمونه بالجوهر الفرد ، ويتلخص فى أن الأجسام الموجودة فى العالم تتكون من أجزاء ، وهذه الأجزاء يمكن قسمتها إلى أجزاء وهكذا، ولكن هذا التقسيم لا يستمر إلى ما لا نهاية له ، بل يجب الوقوف عند جزء لا يتجزأ ، وهذا الجزء الذى لا يتجزأ هو الجوهر الفرد . وكل الجواهر الفردة تعرض لها حالات مختلفة ، وهذه الأحوال هى التى يطلقون عليها إسم الأعراض ، وهى حادثة لأنها متغيرة ، وما دامت الجواهر لا تنفصل عن الأعراض إذن لابد أن تكون حادثة كلها ، ولأن الجواهر حادثة ، فالأجسام حادثة ثم العالم حادث ولابد من محدث وهو الله [١] .

ويناقشهم **ابن رشد** ويقول أن هذا الدليل ليس شرعياً ولا فلسفياً وطريقتهم التى سلكوها فى بيان حدوث الجزء الذى لا يتجزأ وهو الذى يسمونه الجوهر الفرد فهى طريقة غير برهانية لأن البرهان المنطقى هو الذى يفرض نفسه على العقول فى مختلف مستوياتها ، لأن العامة تسلم بالدليل المنطقى إجمالاً ، وتسلم بـه الخاصة والعلماء إجمالاً وتفصيلاً . وهى غير شرعية وذلك لأن القرآن الكريم لا يحتوى على دليل الجوهر الفرد ، أو الجزء الذى لا يتجزأ [٢] .

---

(١) د. محمود قاسم : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد ، التراث الإنسانى ، المجلد ٢ ، ص ١٥٧ ، ١٥٨ .

(٢) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ٣٢ وما بعدها . وانظر المرجع السابق ص ١٥٧ .

هكذا فالجزء والكل مقولتان فلسفيتان تدلان على العلاقة بين جملة أشياء (أو عناصر موضوع مفرد) وبين الرابطة التى تضم هذه الأشياء ، وتؤدى إلى اكتساب الجملة صفات وقانونيات جديدة لم تكن لها وهى متفرقة . وبفضل هذه الرابطة يتشكل " الكل " الذى تكون الأشياء المنفردة بمثابة أجزاء له . وأبسط الأمثلة على ذلك أن العنصرين الكيميائيين الصوديوم والكلور لا يتمتعان كلاً منهما على حده بالصفات التى يتمتع بها المركب الحاصل منهما (كلوريد الصوديوم ، أو ملح الطعام) . ويتحدد نمط " الكل " بنمط ارتباط الأشياء [1] .

---

(١) م. روزنتال ، ب . يودين : المعجم الفلسفى المختصر ، ترجمة توفيق سلوم ، ص ١٧١ ، ١٧٢ .

المادة والصورة

المـــادة Matter

الصورة Form , Image

المادة فى اللغة هى كل شئ يكون مدداً لغيره ، ومـــادة الـــشئ أصوله وعناصره التى يتركب منها حسية كانت أو معنوية كمادة البناء ، ومادة البحث [١] . واصطلاحاً ما به يتكون الشئ كالرخام الذى يـــصنع منه التمثال ، وتقابل الصورة وهى الشكل الذى يحـــدد الـــشئ كـــشكل التمثال [٢] .

أما الصورة فى اللغة فهى الشكل والصفة والنوع . واصطلاحاً هى الصفة التى يكون عليها الشئ كما يقال : أن الله خلـــق آدم علـــى صورته ، وقد تطلق الصورة على ما به يحصل الشئ بالفعل كالهيئـــة الحاصلة للسرير بسبب اجتماع خشباته، وهى بهذا المعنى علة صورية، ويقابلها العلة المادية ، والعلة الفاعلية ، والعلة الغائية . وتطلق المـــادة أيضاً على ما يجب أن يكون عليه الشئ حتى يكون مطابقـــاً للـــشروط القانونية كصورة العقد ، فهى شكله الكامل [٣] .

والصورة عند الفلاسفة مقابلة للمادة وهى ما يتميز بـــه الـــشئ مطلقاً فإذا كان فى الخارج كانت صورته خارجية ، وإذا كان فى الذهن كانت صورته ذهنية . غير أن المادة فى نظرهم لا تخرج عن الصورة

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ٢ ، ص ٣٠٦ .

(٢) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ص ١٦٣ .

(٣) د. جميل صليبا : المعجم السابق جـ١ ، ص ٧٤١ ، ٧٤٢ .

الجسمية . وللفكر عند الفلاسفة مادة وصورة ، أما مادته فهى الحدود التى يتألف منها ، وأما صورته فهى العلاقة الموجودة بين هذه الحدود(١) .

ولهذا فهناك تقابل بين المادة والصورة فى المحسوسات ، كمادة الجسم وصورته ، وفى المعقولات كمادة الاستدلال وصورته . وقد عنى أرسطو بهذا التقابل وبنى عليه فلسفته كلها وطبقه فى الطبيعة . فالمادة عند أرسطو هى ما يقابل الصورة ، وهى قوة محضة ولا تنتقل إلى الفعل إلا بقيام الصورة بها (٢) .

والمادة فى علم الأخلاق هى الفعل الذى يقوم به الفاعل بصرف النظر عن نيته وقصده ، أما الصورة ، فقد يطلق لفظ الصورة فى فلسفة الأخلاق على ما فى القانون الأخلاقى من معنى الأمر كما فى أخلاق الواجب . وتطلق المادة فى المنطق على الحدود التى تتألف منها القضية أو على القضايا التى يتألف منها القياس ، فمادة القضية هى الموضوع والمحمول اللذان تتألف منهما ، أما صورتها فهى النسبة التى بين الموضوع والمحمول ، وتنقسم بهذا الاعتبار إلى كلية ، وجزئية ، وموجبة ، وسالبة ، ومادة القياس هى القضايا التى يتألف منها وهى الكبرى والصغرى والنتيجة ، أما صورته فهى شكله (٣) .

---

(١) المعجم السابق ص ٧٤٢ ، ٧٤٣ . وانظر د. عبد الأمير الأعسم : المصطلح الفلسفى عند العرب ، دراسة وتحقيق وتعليق د. عبد الأمير الأعسم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٩م ، ص ١٩١ ، ٢١٠ .

(٢) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ص ١٠٧ ، ١٦٣ .

(٣) د. جميل صليبا : المعجم السابق جـ١ ، ص ٧٤٤ ، جـ٢ ص٣٠٧ ، ٣٠٨.

وقد أشار **ابن سينا** بأن الصورة هى الشئ الذى تدركـــه الـــنفس الباطنة والحس الظاهر معاً ، لكن الحس الظاهر يدركه أولاً ويؤديه إلى النفس[1] . بينما ذكر **فرانسيس بيكون** (١٥٦١–١٦٢٦م) أن الصورة تعنـــى التركيب الذرى للجسم الذى تلازمه كيفية ما من الكيفيات[2] . أما **كانط** فالمعرفة عنده تتألف من عنصرين : مادة وصورة ، فالمادة موضـــوع الحدس الحسى ، والصورة رابطة فى الفكـــر تـــسمح بتركيـــب كـــل ضرورى[3] . ولهذا فرق كانط فى نظرية المعرفة بين المادة والصورة، فأطلق لفظ المادة على ما فى المعرفة من عناصر مستمدة من الإحساس والتجربة ، وأطلق لفظ الصورة على ما فى المعرفة من عناصر مستمدة من قوانين العقل . أما المادة عند **ديكارت** فهى مقابلة للصورة من جهة، وللفكر من جهة . أما التقابل بينها وبين الصورة فيرجع إلى أن الجـــسم مؤلف من شيئين : أحدهما شكله الهندسى، وهو صـــورته ، والآخـــر جوهره المشخص المفرد الموجود بالفعل ، وهو مادته [4] .

---

(١) ابن سينا : النجاة ص ١٦٢ .

(٢) انظر فرانسيس بيكون : مجموعة مؤلفات بيكون ، جـ٤ ص ٣٦١ وانظر . د. مراد وهبه : المعجم الفلسفى ص ٤٠٥ .

(٣) د. مراد وهبه : المعجم السابق ص ٤٠٥ .

(٤) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى جـ١ ص ٧٤٣ ، جـ٢ ص ٣٠٧ .

الملاحظة والتجربة

الملاحظة Observation

التجربة Experience , Experiment

الملاحظة لغويا هى ما يحكم فيه الحس سواء كان من الحواس الظاهرة أو الباطنية كقولنا الشمس مشرقة والنار محرقة [١] . فالملاحظة هى إحدى صور المعرفة التجريبية ، وهى مشاهدة يقظة للظواهر كما هى دون تعديل أو تغيير . وهى أيضاً مراقبة شئ أو حالة طبيعية أو غير طبيعية كما تحدث ، وتسجيل ما يراقب لفرض علمى أو عملى كمراقبة نمو النبات أو ثورة بركان أو سير كوكب من الكواكب ، أو حالة مرضية أو علاجية [٢] .

والملاحظة منها الخارجية والداخلية ، فالخارجية هى مشاهدة الظواهر على ما هى عليه فى العالم الخارجى ، والداخلية هى ملاحظة ما يحمل فى النفس من الأحوال والظواهر [٣]. وسبيل إدراكها الحواس، فالحواس هى التى تمدنا مباشرة بكل ما نعلمه عن الطبيعة ، فالبصر يدرك المحسوسات البصرية، والأنف تدرك المحسوسات الشمية، والأذن تدرك المحسوسات السمعية، واللسان يدرك المحسوسات المذاقية، والأصابع تدرك المحسوسات اللمسية ، فالحواس إذن مصدر معرفتنا بوقائع العالم الخارجى . إضافة إلى ذلك أن الملاحظة تتضمن قدراً

---

(١) د. مراد وهبه : المعجم الفلسفى ص ٦٦٥ .

(٢) المعجم الفلسفى : مجمع اللغة العربية ص ١٩١ ، ١٩٢ .

(٣) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ٢ ص ٤١٦ .

كبيراً من التفسير أو الفهم وهذا يحتاج إلى عنصر عقلى إلى جانب العنصر الحسى ، وتحتاج أيضاً إلى الآلات العلمية التى تمكن الحواس من ملاحظة ما لم يمكن ملاحظته بالحواس المجردة [1] .

ومن ثم تحتاج الملاحظة إلى :

١- الحواس .

٢- العقل .

٣- الآلات العلمية .

فالملاحظة هى إحدى خطوات المنهج التجريبى ، وهى بداية الوصول إلى المعرفة الدقيقة بحقائق الأشياء التى عن طريقها يمكننا الوصول إلى القانون العلمى ، وهذا يتضمن التعرف على أنواع الملاحظات والفرق بينهم وهى كالآتى :

أ- الملاحظة العادية والملاحظة العلمية :

الملاحظة العادية قد تحدث عفواً أو دون قصد أو تعمد ، ودون منهج أو خطة ، كما أنها تحدث فى كل وقت طالما أن حواسنا سليمة ، وهى ملاحظة سريعة يقوم بها الفرد فى حياته اليومية العادية . ورغم هذا فإن كثير من الملاحظات العادية كانت سبباً فى كثير من الملاحظات العلمية ، كما كانت سبباً بالتالى فى اكتشاف كثير من القوانين الطبيعية ، فقد قيل أن نيوتن اكتشف قانون الجاذبية بعد مشاهدة

---

(١) د. على عبد المعطى : رؤية معاصرة فى علم المناهج ، دار المعارف الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٥ م ، ص ٦٨ ، ٦٩ .

عادية له وهى رؤية تفاحة تسقط من شجرتها . ومعنى هذا أن الملاحظة العادية لها أهميتها الكبرى التى تنحصر فى لفت نظر الباحث إلى ظاهرة من الظواهر التى يشاهدها مشاهدة عادية فتكون هذه الظاهرة بداية بحثه وبداية الطريق نحو اكتشاف قانون علمى[1] .

أما الملاحظة العلمية فقد تتجاوز مجرد مراقبة الظواهر لأنها تعنى تركيز الانتباه لغرض البحث ، وبصيرة ذات تمييز ، وإدراك عقلى ، وحدة الذهن وقدرته على التمييز والفهم العميق ، والدقة والوضوح ، فكل ملاحظة علمية فى بدايتها ملاحظة عادية ، وليست كل ملاحظة عادية تتحول إلى ملاحظة علمية [2] .

ب- الملاحظة البسيطة والملاحظة المسلحة :

الملاحظة البسيطة هى التى تعتمد على الحواس فقط . أما الملاحظة المسلحة وهى التى تعتمد على الآلات العلمية على اعتبار أن الحواس لا تمكن الإنسان من مشاهدة بعض الظواهر بسبب بعدها أو صغر حجمها أو سرعتها أو غير ذلك ، فبفضل الآلات العلمية يمكن مشاهدة ما لم يمكن مشاهدته بالحواس المجردة [3] .

---

(١) المرجع السابق ص ٧٢ .

(٢) د. ماهر عبد القادر محمد على : المنطق ومناهج البحث (النظرية والتطبيق) دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٧م ، ص ١٦٤ .

(٣) د. على عبد المعطى محمد : رؤية معاصرة فى علم المناهج ص ٧٣ .

جـ - الملاحظة الكيفية والملاحظة الكمية :

الملاحظة الكيفية يقصد بها الاقتصار على ملاحظة الصفات والاكتفاء بالوصف . أما الملاحظة الكمية هى تلك الملاحظة المصحوبة بتقدير عددى يشير إلى وزن أو سرعة أو حرارة . ويلاحظ أن علم الحيوان والنباتات يعتمد على الملاحظة الكيفية لا الكمية . ويهتم الباحث فى هذه العلوم بتحديد الصفات أو الكيفيات النوعية التى تميز أجناس وأنواع وفصائل الحيوان أو النبات ، فى حين أن الملاحظة الكمية تستخدم فى علوم الفلك والكيمياء والطبيعة . ومن خلال ذلك يتبين أن الملاحظة البسيطة والملاحظة العادية تدخل تحت إطار الملاحظة الكيفية، بينما الملاحظة العلمية والملاحظة المسلحة بالآلات تدخل تحت إطار الملاحظة الكمية (١) .

وهذا النوع من الملاحظة الكيفية والكمية نجده عند أكبر رواد العلوم التجريبية وهو "**جابر بن حيان**" (١٢٠-٢٠٠هـ) والذى جعل الميزان أساساً للتجريب ، فقد أرجع ظواهر الطبيعة وكل معطيات المعرفة البشرية عامة إلى قوانين العدد والقياس ، وهذا خير وسيلة لمعرفة الطبيعة معرفة دقيقة ، وقياس ظواهرها قياساً كمياً ، والكمية عند جابر تشتمل على الأعداد والأقدار من الأوزان والمكاييل وما شاكلها. أما الكيفيات عنده هى الصفات التى لا تقاس ولا أوزان لها (٢).

---

(١) المرجع السابق ص ٧٤ ، ٧٥ .

(٢) جابر بن حيان : كتاب الميزان الصغير (ضمن مختار رسائل جابر بن حيان) عنى بتصحيحها ونشرها بول كراوس ، ط٢ ، مكتبة الخانجى بالقاهرة ، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م ص ٤٣٤ . وانظر د. توفيق الطويل : فى تراثنا العربى الإسلامى، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والأدب، الكويت ، ١٩٨٥م، ص٢٢٩ .

فجابر شأنه في ذلك شأن العلماء والفلاسفة يقدر إمكانيات الذهن البشرى المبدعة ويجعل النظر سابقاً على العمل وكان يوصى دائماً بقوله " انظر واعلم ثم اعمل " فهو يؤكد أن التجارب العلمية لا تستخدم إلا لمساندة التفكير الحر ، وأن العلوم لا تتقدم إلا بالأفكار الجديدة ، وأن مهمة المنهج التجريبى إنما تقتصر على أولئك الذين لديهم القدرة على استنباط أفضل النتائج الممكنة (١) . فلجابر بن حيان منهج تجريبى يصطنعه فى بحوثه الكيميائية جدير بالبساطة والتحليل ، فهو حريص على أن يقصر نفسه على مشاهداته التى تجئ التجربة مؤيدة لها (٢) .

أما التجربة بالمعنى العام فهى خبرة يكتسبها الإنسان عملياً أو نظرياً ، وبالمعنى الخاص ، التدخل فى مجرى الظواهر للكشف عن فرض من الفروض أو للتحقق من صحته ، وهى جزء من المنهج التجريبى (٣) . فالتجربة هى أن يلاحظ العالم ظواهر الطبيعة ، فى شروط معينة ، يهيئها بنفسه ، ويتصرف فيها بإرادته . ففى كل تجربة ملاحظة ، إلا أن الفرق الوحيد بينهما هو أن الملاحظ يشاهد الظاهرة كما هى عليه فى الطبيعة ، فى حين أن المجرب يشاهدها فى ظروف يهيئها بنفسه ، وغايته من ذلك الوصول إلى قانون يعلل به حوادث

---

(١) د. توفيق الطويل : المصدر السابق ، ص ٢٢٨ ، ٢٣١. وانظر د. مصطفى لبيب عبد الغنى : دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ٢٠٠٠م ، ص ١٦٢ ، ١٦٣ .

(٢) د. زكى نجيب محمود : جابر بن حيان ، وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، دار مصر للطباعة والنشر ، ١٩٦١م ، ص ٥٥ .

(٣) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ص ٣٨ .

الطبيعة [١] .

وعلى هذا فالملاحظة والتجربة تعبران عن مرحلتين فى البحث التجريبى ، لكن هاتين المرحلتين متداخلتان مـن الوجهـة العمليـة ، فالباحث يلاحظ ثم يجرب ، ثم يلاحظ نتائج تجربته [٢] . ولعـل هـذا الربط بين الملاحظة والتجربة نجده عند **أبوبكر الرازى** (٢٥٠-٣٢٠هـ) فقـد كان من أهم اهتماماته الطبية والعلمية هو اعتمـاده علـى الملاحظـة والتجربة ، فقد أكد على أهمية ملاحظة سير المرض ومتابعـة أحـوال مريضه ، واهتم أيضاً بالتجربة التى أقام عليها أبحاثه العلمية ، وأكـد أهمية التجربة فى تركيب الأدوية ، وأنه ليس من شـك أن المـشاهدة والتجربة تمثل أهم مراحل المنهج العلمى التجريبى . ولذلك لا غرابـة فى أن يصطنع العلماء العرب منهج الملاحظة والتجربة فـى دراسـة الظواهر الجزئية كتوطئة لوضع قوانين عامة فى تفسير هذه الوقـائع ، وذلك خلافاً لما كان عليه الحال فى القياس الصورى الذى يبدأ بمقدمات عامة وينتهى إلى نتائج جزئية [٣] . وعلى هذا فالمعرفة عند الرازى لا تكون بالاستدلالات المنطقية التى لا تقوم على التجربة ، بل التجـارب والحكمة التى تفوق هذه الاستدلالات [٤] .

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ١ ص ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

(٢) د. محمود قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث ، ط٤ ، مكتبة الأنجلو المصرية للنشر ، ١٩٦٦ م ، ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

(٣) انظر أبو بكر الرازى : المرشد ص ٢٩٣ . وانظر د. جلال محمد عبد الحميد موسى : منهج البحث العلمى عند العرب ، تقديم وتحليل د. محمد على أبو ريان ، ط١ ، دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٧٢ ص ٢٤٧ .

(٤) رونى إيلى ألفا : موسوعة أعلام الفلسفة (العرب والأجانب) قدم له شارل حلو ، مراجعة د. جورج نخل ، جـ١ ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م ، ص ٤٧٢ .

وبناء على هذا فإن التجربة تعتبر خير برهان فلها أهميتها الكبرى التى أكد عليها الرازى فى مجال الصيدلة لأن التركيبات العلمية الطبية تعتمد اعتماداً كلياً على التجربة . ولهذا يرى أن التجربة علم له أصوله وقواعده ، ويجب على الممارس إحكام أصولها (١) .

وهناك أيضاً من الفلاسفة والعلماء **ابن سينا** والذى اهتم بالملاحظة والتجربة ، ويرى أن التجربة هى عملية امتحان فعل الدواء قبل إدخاله فى جسم الإنسان . وأكد أن التجربة هى أساس معرفة الكثير من الأدوية ، وأن تكون التجربة على بدن الإنسان ، فإن جرب على بدن غير الإنسان جاز أن يختلف (٢) .

هكذا لا يمكن الاستغناء عن الملاحظة والتجربة لأى تقدم علمى.

---

(١) د. عامر النجار : فى تاريخ الطب فى الدولة الإسلامية ، ط٢ ، دار المعارف، القاهرة ، ١٩٨٧م ، ص ١١٠ .

(٢) انظر ابن سينا : القانون فى الطب ، جـ١ ، مكتبة المثنى ، بغداد ، ص ٢٢٤ وما بعدها .

الـــواجـــب والممـكـــن

الواجب Duty

الممكن Possible

الواجب بوجه عام هو ما ينبغى عمله [1] . واصطلاحاً هو الفعل الذى يستحق العالم به الذم بأن لا يفعله ، وما إذا فعله العالم به أو القادر عليه يستحق المدح[2] . وعند الفقهاء ما يلزم به الشرع ، ويثاب المرء على فعله ، ويعاقب على تركه [3] .

وللواجب أقسام عند المعتزلة :

١- واجب معين .

٢- واجب مخير .

٣- واجب موسع .

٤- واجب مضيق .

---

(١) المعجم الفلسفى : مجمع اللغة العربية ص ٢٠٩ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) دراسة وتحقيق د. محمد عمارة ، جـ١ ، دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٧١م . ص ٢٠٤ . وانظر له المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (الأصلح – استحقاق الذم – التوبة) جـ ١٤ ، ص ٧ ، ٨ ، ١٦. وانظر له أيضاً (التعديل والتجوير) جـ٦ ، ص٤٤ ، ٤٥ .

(٣) المعجم الفلسفى : المعجم السابق ص ٢٠٩ .

وسوف نوضح كل واجب من هذه الواجبات على النحو التالى [1] :

أولاً : الواجب المعين :

هو كل الفرائض الواجبة على الإنسان والتى فرضها الشرع وأوجبها مثل الصلاة والزكاة والصوم والحج وما إلى ذلك من الواجبات المفروضة بعينها . وهذا الواجب إذا فعله المكلف أو الفاعل دون الإخلال به أو التقصير فيه استحق المدح والثواب .

ثانياً : الواجب المخير :

هذا الواجب الذى أوجبه الشرع على سبيل التخير بينه وبين غيره من الواجبات . فهو إذا لم يفعله القادر عليه ، ولا ما يقوم مقامه استحق الذم كقضاء الدين فإن من عليه الدين بالخيار إن شاء قضى من هذا الكيس ، وإن شاء قضى من كيس آخر . بمعنى أن من عليه دين لغيره يجب قضاءه أو رده بأى طريقة أو وسيلة كما يشاء ، فهو مخير فى رده ، إن شاء فعل بهذا ، وإن شاء فعل بذاك .

أما الواجب المخير فى الشرع كالكفارات الشرعية الثلاث فإنها أجمع واجبه على التخير إن شاء أطعم ، وإن شاء كسى ، وإن شاء أعتق .

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٤١-٤٢ . وانظر له المغنى جـ٦ (التعديل والتجوير) ص ٤٣ وما بعدها . وانظر د. يوسف قاسم : أصول الأحكام الشرعية ص ٢١٨ - ٢٢٠ .

ثالثاً : الواجب الموسع :

هو الواجب المفروض فعله والذى قد يتسع الوقت فيه لأدائه وأداء غيره من الواجبات والتى هى من نوعه أو جنسه . فمثلاً صلاة الظهر تجب بزوال الشمس ، والوقت المحدد لها يكفى لأدائها وأداء غيرها من الصلوات الأخرى .

رابعاً : الواجب المضيق :

هو الواجب المفروض فعله ولكن الوقت فيه محدد لا يكفى إلا لأدائه فقط ، أى لا يجب أداء فعل آخر أو واجب آخر معه من نوعه وجنسه . كصوم شهر رمضان ، فالشهر مخصص للصوم المفروض ، فلا يسع صوماً آخر معه .

وهناك نوعين آخرين من الواجب قد ذكرهما علماء الفقه وهما :

١- الواجب العينى .

٢- الواجب الكفائى .

فالواجب العينى هو ما يكلف به الإنسان ولا يسقط عنه إذا فعله غيره كالتعليم مثلاً فهو فريضة على كل مسلم كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة " (١) . فقد أوجب التعليم على كل فرد.ومن الواجبات المفروضة على الإنسان

---

(١) حديث رواه ابن ماجة فى سننه ، جـ١ ، دار الفكر ، القاهرة ، بدون تاريخ ص٨١ .

المسلم بعينه الصلاة والصوم والزكاة وغيرها من الواجبات التى تجب على كل إنسان أن يؤديها ولا تسقط عنه إذا فعلها غيره . وهذا ما يسمى بالواجب العينى . ولكن الفرق بينه وبين الواجب المعين كما ذكر من قبل أن الواجب العينى هو بالنسبة للمكلف أى أنه واجب عينى على كل مكلف بعينه ، أما الواجب المعين فهو بالنسبة للفعل المطلوب . إذ الفعل الذى أوجبه الله هو فعل معين ومحدد كما جاء فى قوله تعالى " أقيموا الصلاة " أى حدد الفعل المطلوب الذى هو مقتضى الإيجاب أى أن الله تعالى أوجب الصلاة وجعلها واجباً معيناً على جميع المكلفين (١) .

ولكن على الرغم من الاختلاف بين الواجب العينى الخاص بالمكلف، وبين الواجب المعين والخاص بالفعل إلا أننا نستطيع القول بأنه لابد من الجمع بين الإثنين فى وقت واحد لأن كل ما هو واجب عينى فهو واجب معين ، وكل ما هو واجب معين لابد أن يكون واجباً عينياً .

أما الواجب الكفائى : هو الواجب الذى إذا فعله البعض سقط عن الآخرين . فإذا كان طلب العلم وأداء الصلاة وتعلم الصبى الصيام حين الوجوب فرض عين . فإن تعلم الطب والهندسة وما إلى ذلك فرض كفاية . أى إذا تعلمه البعض فلا حرج على البعض الآخر . أى سقط الفرض أو الواجب عن البعض الآخر . ويوضح لنا الغزالى هذا قائلاً : " واجب الكفاية هو كل علم لا يستغنى عنه قوام أمور الدنيا كالطب إذ

---

(١) د. يوسف قاسم : أصول الأحكام الشرعية ص ٢١٩ . وانظر د. حسن الشرقاوى : نحو منهج إسلامى ، جامعة الإسكندرية ، ١٩٨٧م ، ص ٢١ .

هو ضرورى فى حاجة بقاء الأبدان ، والحساب فإنه ضرورى فى المعاملات وقسمة الوصايا والمواريث وغيرها . فلا يتعجب من قولنا أن الطب والحساب من فروض الكفايات ، فإن أصول الصناعات أيضاً من فروض الكفايات ، كالفلاحة والحياكة والسياسة ، فإنه لو خلا البلد من الحجام (السياسة) تسارع الهلاك إليهم وخرجوا بتعريضهم أنفسهم للهلاك . فإن الذى أنزل الداء أنزل الدواء ، وأرشد إلى استعماله ، وأعد الأسباب لتعاطيه ، فلا يجوز التعرض للهلاك بإهماله (١) .

يعنى من هذا القول أن هذه العلوم لو خلا البلد ممن يقوم بها لوجد حرج لأهل البلد ، وإذا قام بها واحد كفى وسقط الفرض أو الواجب عن الآخرين .

ولا يمكن لنا أن ننكر أنه قد سبق إلى ذهننا ونحن بصدد الحديث عن حقيقة الواجب فى الأخلاق الإسلامية ، صورة الواجب الكانطى فى الفلسفة الأخلاقية . ولكننا نود أن نؤكد أن ذلك لا يعنى أننا نعتبر هذه الصورة هى الصورة المثلى أو الفريدة بل إننا ننظر إلى صورة الواجب الكانطى على أساس أنها الصورة التى شاعت فى الفكر الأخلاقى ، ولهذا فالواجب عند " كانط " هو ضرورة القيام بالفعل أو العمل احتراماً للقانون أو للقاعدة الأخلاقية التى يشرعها العقل (٢) .

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، جـ١ ص ٢٨ .

(٢) كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ص ٢٧ . وانظر د. عبد الحى قابيل : المذاهب الأخلاقية فى الإسلام دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٧٤م ، ص ٣٥ .

ومن ثم أخذ **كانط** يصرح بأن الأفعال الإنسانية لا تكون خيراً لأنها صدرت عن ميل مباشر أو دفعت إليها رغبة في تحقيق مصلحة شخصية ، بل تكون خيراً لأنها صدرت من أجل الواجب . ولهذا أنكر كانط ربط الأخلاقية بنتائج الأفعال من لذات وآلام أو منافع ومضار . وجعل قيمة الأفعال قائمة فى باطنها ، وليس فى الغايات التى تقوم خارجها (١) .

أما عن الممكن فهو بوجه عام هو ما يجوز وجوده وعدمه (٢) . واصطلاحاً هو الذى يتساوى فيه الوجود والعدم ، وهو صفة لكل ما هو ممكن ، ويقابل الضرورة والاستحالة والامتناع (٣) .

والممكن كما عرفه أرسطو هو ما ليس بضرورى ولا ينتج عن افتراض وجوده شئ مستحيل (٤) . أى هو ما يجوز أن يوجد ، ويجوز ألا يوجد .

---

(١) كانط : المصدر السابق ص ١٨ ، ٢٧ وما بعدها . وانظر د. توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ، ط٣ ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٦م ، ص ٤٠٦ – ٤٢٠ .

(٢) المعجم الفلسفى : مجمع اللغة العربية ص ١٩٣ .

(٣) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى جـ٢ ، ص ٤٢٤ ، وانظر المعجم السابق ص١٩٣ .

(4) Aristotle : Prior Analytics trans. By : A.J. Jenkinson , under the editor ship : W.D.Ross, university press Oxford , 1950, b.1, ch . 13 , 32 a , 15-30 .

وانظر أرسطو : التحليلات الأولى ، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوى ، جـ١ ، دار القلم ، بيروت ، م١ ، ف ١٣ ، ٣٢ أ ، ١٥ – ٣٠ .

ونود أن نشير إلى أن **الفارابى** عرف طبيعة كل من الممكن والواجب فقد أقام عليهما أدلة وجود الله فقد قسم الموجودات إلى نوعين[1] :

١- ممكن الوجود .

٢- واجب الوجود .

فقد عرفهما الفارابى بقوله : " الأول : هو إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود . والثانى : إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ، ويسمى واجب الوجود ، وإن كان ممكن الوجود . إذا افترضناه غير موجود لم يزل منه محال فلا غنى لوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره " [2] .

هذا يعنى أن ممكن الوجود هو الشئ الموجود بالقوة ولكنه لم يخرج إلى حيز الوجود . أما واجب الوجود هو الشئ الموجود بالفعل وخرج إلى حيز الوجود . ونجد هذا التقسيم عند ابن سينا أيضاً فقد أشار إلى مثل ما أشار إليه الفارابى فى تقسيمه للموجودات إلى قسمين وهما واجب الوجود وممكن الوجود . وفرق بين الواجب والممكن بقوله " أن الواجب الوجود هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال ، والممكن الموجود هو الذى متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال . والواجب الوجود هو الضرورى فى الوجود ، والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه ، أى لا فى وجوده ولا

---

(١) انظر الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢ وما بعدها .

(٢) الفارابى : عيون المسائل (ضمن كتاب المجموع) مطبعة السعادة ، ط١ ، القاهرة ، ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م ، ص ٦٦ .

في عدمه " [1] .

فعلى أساس هذه التفرقة بين " واجب الوجود وممكن الوجود " أقـــام ابن سينا دليله على وجود الله ، فإنه إذا كان قد تأثر بالفارابي في دليله على وجود الله ، دليل الواجب والممكن ، فإنه قد تأثر به أيضاً حين قال بالفيض والصدور [2] .

أما **ابن رشد** فقد عرف الممكن بأنه غير موجود الآن ويقال فيه أنـــه سيوجد أو لا يوجد [3] . أى أنه الشئ الموجود بالقوة ولكنـــه لا يوجـــد بالفعل ، فهو يجوز أن يوجد ويجوز ألا يوجد . ولهذا قسم ابـــن رشـــد "الممكن " إلى ثلاثة أصناف [4] :

١- ممكن على التساوى .

٢- ممكن على الأكثر .

٣- ممكن على الأقل .

---

(١) ابن سينا : النجاة (قسم الإلهيات) تقديم د. ماجد فخرى ، ط١ ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ١٤٠٥ هـــ - ١٩٨٥م . ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ .

(٢) انظر د. عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، دار المعارف ، ط٤ ، مصر ، ١٩٧٨ ص ١٠٩ - ١١٦ .

(٣) ابن رشد : تلخيص كتاب العبارة ، تحقيق د. محمود قاسم ، راجعه وقدم له وعلق عليه د. تشارلس بتروث ، د. أحمد عبد المجيد هريدى ، الهيئة المصرية العامة ، مصر ، ١٩٨١ م ، ص ٧٩ .

(٤) ابن رشد : تهافت التهافت ، تحقيق د. سليمان دنيا ، القسم الأول ، دار المعارف ، ط٣ ، القاهرة ، ١٩٨٠م ، ص٦٤ ، ٨٢ .

فالممكن على التساوى هو الذى لا يكون فيه وجود الشئ أحرى من عدمه ، ولا عدمه أحرى من وجوده . أما الممكن على الأكثر فهـو الذى يكون فيه وجود الشئ أحرى من عدمه . أما الممكن على الأقـل فهو الذى يكون فيه عدم الشئ أحرى من وجوده .

وقد انتقد **ابن رشد** الممكن والواجب عند المتكلمين حين اعتمـدوا عليهما كدليل لإثبات وجود الله ، وهذا الدليل يتلخص عند المتكلمين فى أن كل ما يوجد فى العالم يمكن أن يوجد على نحو مخالف لما هو عليه، بل العالم نفسه يمكن أن يحتل من الفراغ غير المكان الذى يوجد فيـه . وأكثر من ذلك فمن الممكن أن يخلق الله عالماً أفضل من هـذا العـالم الحالى . وقد استدلوا على فكرتهم هذه أيضاً بأنه من الممكن أن يصعد الحجر إلى أعلى بدلاً من أن يسقط إلى أسفل ، وأن يهبط اللهـب إلـى أسفل بدلاً من أن يصعد إلى أعلى ... وإذا كان الأمر كـذلك فالعـالم حادث ولابد له من محدث . وقد خيل إلى أصحاب هذا الدليل أنه دليـل قوى لأنه يبرهن فى الوقت نفسه على حرية الإرادة الإلهية المطلقة (١).

ولكن ابن رشد يوجه ضروب النقد إلى هذا الدليل فيرى أنه ليس عقلياً ولا شرعياً ... أما أنه ليس عقلياً فذلك لأنه يخالف البداهة الحسية، كما يتنافى مع روح العلم فنحن نجد أن الواقع ينقدهم لأننا نرى أن لكل نوع من الكائنات خلقته الخاصة ، ونعلم أن هناك أسباباً وقوانين أودعها الله فى الكون . وليس دليلهم من جانب آخر دليلاً شرعياً لأنه ينتهى إلى

---

(١) د. محمود قاسم : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة لأبن رشد ، التراث الإنسانى ، المجلد٢ ، ص ١٥٧ ، ١٥٨ . وانظر ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ٣٢ .

إنكار حكمة الله وعنايته بما خلق . إنهم أرادوا أن يؤكدوا المشيئة المطلقة لله تعالى ، فانتهوا إلى إنكار الحكمة ، هذا إلى أن إنكارهم لوجود القوانين الطبيعية معناه الاتجاه إلى القول بالمصادفة أو الاتفاق[1].

(١) د. محمود قاسم : المرجع السابق ص ١٥٨ . وانظر ابن رشد : المصدر السابق ص ٣٢ وما بعدها .

الثواب والعقاب

الثواب	Repayment
العقاب	Punishment

تؤمن جميع الفرق الإسلامية على اختلاف مذاهبها باليوم الآخر والثواب والعقاب ، وذلك لأن القرآن الكريم فى أكثر من موضع أكد على ذلك ودلل عليه ، غير أن المعتزلة تؤمن بذلك ليس فقط بالسمع ولكن أيضاً بالعقل ، حيث أن الحساب فى اليوم الآخر عندهم ضرورة عقلية تقتضيها العدالة الإلهية [١] .

فالثواب هو الجزاء الذى يستحقه الإنسان على الفعل الحسن ، وكل ما هو واجب عليه ، وكل ما كلف به من أفعال . أما العقاب فهو الجزاء الذى يستحقه الإنسان على ترك الواجبات وكل ما هو مكلف به، وعلى الفعل الذى لا يحسن ولا يجب أن يفعل [٢] . فالعقاب هو ما يلحق به الإنسان بعد الذنب من المحنة فى الآخرة ، فإذا خرج المؤمن من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب ، وإذا خرج من غير توبة عن ذنب ارتكبه استحق العقاب . والفرق بين العقاب والعذاب أن العقاب جزاء الشر ، على حين أن العذاب هو الألم الشديد جزاءاً كان أو لا ،

---

(١) د. محمد صالح السيد : الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة ؛ رسالة دكتوراه ص ١٣٣ . وانظر القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٢٣ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين ، ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ .

فنقول : السفر قطعة من العذاب ، وكل ما شق على النفس فهو عذاب أى شعور بالألم وهو مادى أو معنوى (١) .

وهذا ما يجعلنا نتساءل : إذا كان الثواب والعقاب يرتبطان بأفعال الإنسان ربطاً حتمياً ، فهل يعنى هذا أنهما يستحقان على الفعل وترك الفعل ؟ أم لا يستحقان إلا على الفعل فقط ؟

نجد الإجابة عن سؤالنا هذا عند المعتزلة ، فقد أشار **القاضى عبد الجبار** أن الثواب والعقاب كما يستحقان على الفعل فهما يستحقان أيضاً على ترك الفعل ، فالثواب والعقاب والمدح والذم يستحقان على الطاعة والمعصية ، فالمدح والثواب كما يستحقان على الطاعة فقد يستحقان على من لا يفعل القبيح . وأن الذم والعقاب كما يستحقان على فعل المعصية فقد يستحقان على الإخلال بالواجبات (٢) .

وإلى مثل هذا ذهب أيضاً **النظام** من قبل والذى يرى أن الثواب والعقاب يستحقان على الفعل وترك الفعل ، فذهب إلى وجوب ترك القبائح لأن الفعل والترك كلاهما طاعة ، ففعل الصلاة طاعة يستحق عليها الثواب ، أما تركها معصية يستوجب عليها العقاب وغير ذلك من الأفعال الواجب فعلها أو الواجب تركها (٣) .

وهذا التساؤل كان مثار خلاف بين **أبى على الجبائى** وابنه

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ٢ ، ص ٨١ .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٦٣٨ وانظر له أيضاً المختصر فى أصول الدين ص ٢٢٩ .

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٦٣٨ .

أبى هاشم الجبائى ، فقد ذهب أبو على الجبائى إلى أن الثواب والعقاب لا يستحقان إلا على الفعل ولا يستحقان على الترك . أما عند أبى هاشم فإنه إذا كان الإنسان يثاب على فعل الواجب ويعاقب على ارتكاب المعاصى ، فإنه أيضاً يعاقب على ترك الواجب ، ويثاب على ترك المعاصى ، أى أن الثواب والعقاب عند أبى هاشم كما يستحقان على الفعل فهما يستحقان أيضاً على ترك الفعل [١] .

ولكن يمكن القول بأنه إذا كان القاضى عبد الجبار وأبى هاشم الجبائى والنظام يتفقون على أن الإنسان يستحق الثواب على ترك الفعل القبيح ، والعقاب على ترك الفعل الحسن الذى ليس بواجب ، فنحن لا نوافقهم على ذلك لأن الإنسان إذا كان يستحق الثواب على الفعل الحسن الواجب عليه ، فهو لا يستحقه على ترك القبيح ، وإذا كان يستحق العقاب على الفعل القبيح ، فهو لا يستحقه على ترك الفعل الحسن الذى ليس بواجباً عليه ، فمثلاً هناك من يقتل ويسرق ويرتكب الكثير من الذنوب والمعاصى ، ويفعل القبائح ، فلاشك أنه يعاقب على هذا ، أما من لم يفعلهم فليس معنى ذلك أنه يستحق الثواب . ومن ثم فالإنسان يستحق العقاب على ترك الفعل الحسن إذا كان واجباً ومفروضاً عليه ، أما إذا فعله ولم يكن مفروضاً عليه أو واجباً عليه فقد يستحق الثواب .

وهناك تساؤل آخر يطرح نفسه وهو :

هل يمكن إسقاط الثواب والعقاب ؟

---

(١) المصدر السابق ص ٦٣٨ .

يجيب القاضى عبد الجبار على هذا بقوله أن الثواب يسقط بوجهين :

١- أحدهما بالندم على ما أتى به من الطاعات .

٢- والثانى بمعصية هى أعظم منه .

فإذا قلنا أن الثواب يسقط بالندم على الطاعة ، لأن الحال فى ذلك كالحال فيمن أحسن إلى غيره ثم ندم على ما فعله من الإحسان ، فإن ندم على ذلك يسقط ما كان يستحقه من ثواب .

وأما سقوطه بمعصية هى أعظم من ذلك ، فظاهر أيضاً لأن ذلك بمنزلة من يحسن إلى غيره قدراً من الإحسان ثم يسئ إلى غيره إساءة هى أعظم من ذلك بكثير أى أكبر من إحسانه ، فقد يسقط ما قد يستحقه من مدح أو ثواب (١) .

هذا فيما يتعلق باسقاط الثواب المستحق . أما العقاب المستحق من جهة الله تعالى فإنه يسقط أيضاً بوجهين :

١- يسقط بالندم على ما فعله من المعصية .

٢- يسقط بطاعة هى أعظم منه .

والوجه فيه كالوجه فى الثواب لأن نظير الندم فى الشاهد الاعتذار، فمن المعلوم أن أحدنا إذا أساء إلى غيره ثم ندم واعتذر إليه اعتذاراً صحيحاً ، فإنه يسقط ما كان يستحقه من الندم حتى لا يحسن من المساء إليه أن يذمه بعد ذلك .

---

(١) المصدر السابق ص ٦٤٣ .

وأما الطاعة التى هى أعظم منه ، فإنما تؤثر فى إسقاط العقوبة المستحقة ، لأن الحال فى ذلك كالحال فيمن أساء إلى غيره بأن كسر له أى شئ ملكه ، ثم أعطاه فى مقابله من الأموال ما لا تسمح نفس بها (أى أعطاه تعويضاً كبيراً من الأموال أكثر مما يستحق) فإنه والحال هذا لا يستحق من قبله الذم على تلك الإساءة ، فهذان الوجهان يؤثران فى إسقاط العقاب كما هو الحال فى الثواب (١) .

وهذا التساؤل السابق يطرح بدوره تساؤلاً آخر وهو :

هل تسقط التوبة العقوبة ؟

هذا السؤال كان يمثل قضية جدلية بين معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة ، فإن معتزلة بغداد تشددت فى أمر تبعية العقوبة وحكمها ، إذ اعتبرت أن لا تأثير للتوبة فى إسقاط العقوبة أى أن العقوبة لا تسقط تلقائياً بمجرد تحقق التوبة ، وإنما الذى يتولى إسقاط العقوبة هو الله تعالى عند التوبة ، فالتوبة فى نظر البغداديين تتحقق بشرط قبولها من الله وهو الذى يرفع العقوبة لأن الله لا يفعل إلا الأصلح .

وواجه هذا التفسير البغدادى معارضة معتزلة البصرة وفى مقدمتهم القاضى عبد الجبار الذى يرى أن التوبة إذا صحت شروطها وتعينت بالعزم والندم فإنها تسقط العقوبة كما يسقط الاعتذار الندم ، فلا توبة إن لم تقترن بالندم والعزم معاً وصولاً إلى توبة حقيقية ، بمعنى إن ندم ولم يعزم أو عزم ولم يندم فلا يكون تائباً توبة نصوحاً (٢) .

---

(١) المصدر السابق ص ٦٤٣ ، ٦٤٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٩٠ ، ٧٩١ . وانظر د. عبد الستار الراوى : العقل والحرية (دراسة فى فكر القاضى عبد الجبار المعتزلى) ط١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م، ص ٣٨٥ ، ٣٨٦.

الجبر والحرية

الجبر Fata

الحرية Freedom , Liberty

الجبر هو نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الله تعالى ، وهو قول أيدته فرقة الجبرية ، ويميز **الشهرستانى** بين فريقين من الجبرية هما الجبرية الخالصة والجبرية المتوسطة ، فالجبرية الخالصة هى التى لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً . أما الجبرية المتوسطة فهى التى تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً (١) .

فالجبرية هى مذهب " **الجهم بن صفوان** " (**ت ١٢٨هـ**) وهو مؤسس هذا المذهب ، ويتلخص فى أن الإنسان لا يقدر على شئ ولا يوصف بالاستطاعة ، فهو مجبور فى أفعاله ولا يملك حرية الاختيار ، وأنه لا فعل ولا عمل لأحد غير الله (٢) . وكان جهم من الجبرية الخالصة التى لا تثبت للعبد قدرة على الفعل ، وذهب إلى القول بأن الثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال كلها جبر . وقال إذا ثبت الجبر ، فالتكليف أيضاً كان جبراً (٣) . هكذا فأهل الجبر يفوضون الأمر إلى الله بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لا إرادة ولا اختيار (٤) .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ١ ، ص ٨٥. وانظر د. عبد المنعم الحفنى: الموسوعة الفلسفية ، ص ١٥٢ .

(٢) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ، ص ٦٣ .

(٣) الشهرستانى : المصدر السابق ص ٨٧ . وانظر د. عبد المنعم الحفنى: الموسوعة الفلسفية ، ص ١٥٩ .

(4) M.W.Watt : Free will and Predestination in early islam , London , 1943 , p. 96 – 97 .

فالفرق بين الجبرية والحتمية ، أن الجبرية ترد كل شئ إلى القوة العليا ، فهى ذات طابع ميتافيزيقى . أما الحتمية فهى تقرر مبدأ القانون العلمى وارتباط العلة بالمعلول . فهو مبدأ يفيد عموم القوانين الطبيعية وثبوتها ، فلا تخلف ولا مصادفة فكل شئ فى الوجود يرد إلى العلة والمعلول (١) .

أما الحرية فهى حال الكائن الحى الذى لا يخضع لقهر أو غلبة ويفعل طبقاً لطبيعته وإرادته (٢) . فالحرية قدرة على التصرف طبقاً لما تحدده الإرادة وهى الحالة التى يكون فيها الإنسان سيد نفسه(٣) .

ومن ثم بدأت كلمة حرية تتخذ معنى فلسفياً فى اللحظة التى حدث فيها التضاد بين الطبيعة وبين القانون ، ويتجلى ذلك فى فكرة السوفسطائية ، ووفقاً لهذا المعنى أصبح الحر عندهم من يسلك وفقاً للطبيعة وغير الحر من يخضع للقانون . ثم جاء " **سقراط** " (٤٧٠-٣٩٩ق.م) فعدل المعنى وعرف الحرية بأنها " فعل الأفضل " وهذا يفترض مقدماً معرفة ما هو الأحسن ، وبهذا اتخذت الحرية معنى "التصميم الأخلاقى" وفقاً لمعايير الخير ، واعتبر سقراط أن من شروط الحرية الأخلاقية ضبط النفس . وعند **أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ق.م)** لا نكاد نجد

---

(١) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ص ٥٩ ، ٦٧ .

(٢) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ص ٧١ .

(٣) د. سليم ناصر بركات : مفهوم الحرية فى الفكر العربى الحديث ، ط٢ ، دار دمشق للطباعة والنشر ، ١٩٨٤م ، ص ٢٥ . وانظر أندريه لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية ، تعريب أحمد خليل ، إشراف أحمد عويدات ، المجلد ٢ ، ط١، منشورات عويدات – بيروت ، ١٩٩٦م ، ص ٧٢٧ .

غير معنى الحرية المدنية وعرفها بأنها وجود الخير ، والخير هو الفضيلة ، فالحر عنده من يتوجه فعله نحو الخير . بينما مع **أرسطو** (٣٨٤-٣٢٢ق.م) بدأ المعنى الأدق للحرية فى الظهور ، إذ يربطها بالاختيار ، ويقول أن الاختيار ليس عن المعرفة وحدها ، بل أيضاً عن الإرادة ، ولهذا نجده يعرف الاختيار بأنه اجتماع العقل والإرادة معاً [١].

وفى الإسلام أثيرت مشكلة الحرية عند مفكرى الإسلام ، فنجد **المعتزلة** أهم من أثار البحث فى حرية الإنسان بحيث حرصوا على أن يجعلوا الإنسان محدثاً لأفعاله خيرها وشرها على السواء ليكون مسئولاً عما يصدر منه من أفعال ومن خلال هذا يكون ثوابه أو عقابه ، قائلين أن العدل الإلهى يقتضى ذلك ، ومرجع الإنسان فى اختياره لأفعاله هو عقله . ولذلك لم تستطع المعتزلة أن تفهم نظرية الجبر أبداً ورفضوا أن يكون الإنسان العاقل مجرد آلة صماء لا رأى لها ولا حرية ولا اختيار، فأثبتوا أنهم يحترمون الحرية الفردية ، وحرية الفكر والعمل ، ويقدرون المواهب العقلية ، فكانوا لذلك دعاة حرية الرأى والإرادة فى الإسلام[٢].

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة ، جـ١ ، ط١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٤م ص ٤٥٨ ، ٤٥٩ . وانظر أرسطوطاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، جـ١ ص ٢٦٩ وما بعدها .

(٢) انظر القاضى عبد الجبار : المغنى (التكليف) جـ١١ ، تحقيق محمد على النجار ، د. عبد الحليم النجار ، مراجعة د. إبراهيم مدكور ، إشراف د. طه حسين ، الدار المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م ، ص ٥١٣ وما بعدها. وانظر زهدى حسن جار الله : المعتزلة ، منشورات النادى العزبى فى يافا ، مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص ١١٧ .

ومن ثم فقد جاء **القاضى عبد الجبار** وعرف الحرية بأنها قدرة العبد على اختيار أفعاله طبقاً لطبيعته وإرادته ، فالإنسان لا يقدر على اختيار أفعاله إلا إذا كانت لديه الحرية التى تجعله قادراً على اختيار أفعاله والتى يترتب عليها المسئولية (١) . وهذا نفس ما ذكره العلاف والنظام وأيده أيضاً بشر بن المعتمر وثمامة بن الأشرس وأبى على الجبائى وأبى هاشم الجبائى وغيرهم من المعتزلة .

ولكن هناك اتجاه جامع بين هذين الاتجاهين السابقين وهما (الجبرية والحرية) هذا الاتجاه يمثله الأشاعرة والذين يذهبون إلى القول بأن الله تعالى هو الخالق وحده ولا يجوز أن يكون خالقاً سواه ، فإن جميع الموجودات من أشخاص وأفعالهم حسنها وقبيحها ، قليلها وكثيرها خلق لله تعالى لا خالق غيره ، فهى منه خلق وللعباد كسب (٢) .

أى أن الأشاعرة هنا يرون أن الله خالق لأفعال العباد ، والعبد كاسب لها ، أى أن العبد يكتسبها عن طريق العقل والإرادة والحرية والاستطاعة التى خلقها الله فيه ، وأكدوا أن خلق الله للأفعال لا يتنافى مع كون الإنسان مختاراً لأفعاله ، ولا يتنافى مع تعلق الأفعال بالعباد ، ومسئوليتهم عنها ، أى أنهم جمعوا بين خلق الله للفعل وبين حرية الإنسان وقدرته على اختيار أفعاله .

ولهذا جاء **الأشعرى** وخرج بنظرية جديدة تجمع بين الجبر

---

(١) القاضى عبد الجبار : المصدر السابق ص ٥١٣ .

(٢) الباقلانى : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، تحقيق محمد زاهد الكوثرى ، مؤسسة الخانجى ١٩٦٣م ، ص ١٤٤ .

والحرية وسماها " نظرية الكسب " والتى تمثل التوسط والاعتدال بين الجبر والحرية . فجعل الكسب هو الاقتران بين قدرة العبد الغير مؤثرة والفعل المقدور [(١)] . لذا جاءت هذه النظرية أشبه بالجبر بسبب تجريده قدرة الإنسان وإرادته من كل تأثير ، فهى لا تكاد تفسح لحرية الإرادة مجالاً لأنها تتعارض مع مبدأ المسئولية ولا تتيح للإنسان القدرة على اختيار أفعاله ، وهذا ما جعل الكسب عنده بمثابة الجبر .

بينما نجد تلاميذ الأشعرى **كالباقلانى**[(٢)]. (ت٤٠٣هـ) **والجوينى**[(٣)] (ت٤٧٨هـ) **وفخر الدين الرازى**[(٤)](ت٦٠٦هـ) أقروا معه بمبدأ الكسب ولكنهم لم يسيروا سير الأشعرى الذى أثبت القدرة ونفى التأثير ، فقد ابتعدوا تماماً عن الجبرية التى اتهم بها الأشعرى ، فكل منهم لا يتفق مع الأشعرى فى تجريده القدرة من التأثير ، بل اعترفوا جميعاً بقدرة الإنسان وتأثيرها على اختياره لأفعاله ومسئوليته عنها والتى بناءاً عليها يكون الثواب والعقاب .

---

(١) الأشعرى : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ص ٩٨ .

(٢) انظر الباقلانى : المصدر السابق ص ٢٨٧ .

(٣) انظر الجوينى : لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، تحقيق د.فوقية حسين محمود ، الهيئة المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥م ص ١٠٦ .

(٤) انظر فخر الدين الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ص ١٦٤ . وانظر له أيضاً : الأربعين فى أصول الدين ، حيدر آباد ، ١٣٥٣هـ ، ص ٧٨ .

ولعل الجمع بين الجبر والحرية هو نفس ما أيده فلاسفة الإسلام كالكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد وغيرهم فالإنسان عندهم ليس مجبر على الإطلاق ولا مخير على الإطلاق ، بل هو مخير ومجبر معاً .

وأكد **ابن رشد** أننا إذا نظرنا إلى الإرادة الإلهية وحدها قلنا أن الإنسان مجبور ، وإذا نظرنا إلى إرادة الإنسان وحدها قلنا أن الإنسان حر مختار ، أما إذا نظرنا إلى الإثنين معاً قلنا أن الإنسان مختار ومجبر معاً . أى أن الإنسان حر فى اختيار أفعاله ولكنه خاضع لمشيئة الله وإرادته . ولهذا فهو ينظر إلى موضوع الحرية بنظرة شاملة متأنية فوفق بين الاتجاهين اتجاه الجبر واتجاه الحرية وذلك بتصويره للحرية تصويراً يحافظ على مكانة الإرادة الإلهية مع إبراز إرادة حرة للإنسان تضمن صحة التكليف وتؤكد مسئوليته عما يأتى من أفعال ، واستحقاقه لما يترتب عليها من ثواب أو عقاب [1] .

والدليل على ذلك أن النصوص القرآنية تجمع بين آيات الاختيار والحرية وآيات الجبر ، وكأن الله تعالى أراد أن يربى فى الإنسان شعورين نافعين :

أولهما : شعور الإنسان بحريته وقدرته على اختيار أفعاله . وهذا الشعور يحفزه إلى فعل الخير ويبعده عن فعل الشر .

---

(١) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، ص ١٠٥ ، ١٠٦ .
وانظر د. عبد الحى قابيل : المذاهب الأخلاقية فى الإسلام ، ص ٥٩ .

وثانيهما : شعوره بحاجته إلى ربه فى كل لحظة . وهذا الشعور يجعله يستمد المعونة والتوفيق من الله وحده ، ويطيع أمره ويجتنب نهيه ، ويشكره على النعماء ، ويصبر على البلاء [١] .

والحقيقة أنه ليس هناك ثمة اختيار مطلق ولا جبر مطلق ، وذلك لأن العالم يسير على نظام محكم دقيق لا يتغير إلا بأمر من الله سبحانه وتعالى ، ولا يمكن تصور الإنسان والإرادة البشرية إلا داخل هذا النظام لا خارجه .

---

(١) د. مصطفى حلمى وعبد المقصود عبد الغنى : دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ١٤٢ .

الحسن والقبيح

الحسن Good

القبيح Bad , Ugly , laid

استعملت كلمة حسن وقبيح فى اللغة العربية لتدل على معنى جمالى فى الأشياء المحسوسة ، فيقال هذا حسن المنظر ، وذاك قبيح الصورة . كما استعمل اللفظان أيضاً للدلالة على أحكام خلقية فقيل هذا فعل حسن ، وذاك فعل قبيح (١) . والقبيح هو المنافر للطبع أو المخالف للغرض أو المشتمل على الفساد والنقص ، وهو مقابل للجميل والحسن ، وقيل كل ما يتعلق به المدح يسمى حسناً ، وكل ما يتعلق به الذم يسمى قبيحاً ، وقيل أيضاً الحسن هو الواجب والمندوب ، والقبيح هو الحرام ، أما المباح والمكروه فهو واسطة بين الحسن والقبيح (٢) .

ويجب أن ننوه إلى أننا هنا فى حديثنا عن الحسن والقبيح لم نقصد المعنى الجمالى الذى يتعلق بالشكل أو الوجه ، وإنما نقصد المعنى الأخلاقى الذى يتعلق بالفعل والقول والسلوك والعمل . ولهذا يرى " القاضى عبد الجبار " أن المعنى الأخلاقى ربما يكون هو المعنى الحقيقى للحسن والقبيح ، أما استعمالها فى المعنى الجمالى فهو أمر مجازى يعود إلى أحوال الرائى ، فالحكم على الصورة يعود إلى الحالة النفسية للرائى من نفور وشهوة ، فما يستقبحه الواحد فى حال قد

---

(١) د. محمد السيد الجليند : فى الفلسفة الخلقية لدى مفكرى الإسلام ص ٧٩ .

(٢) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ٢ ، ص ١٨٥ . وانظر د. عبد المنعم الحفنى : المعجم الفلسفى ص ٢٥٢ .

يستحسنه فى حال أخرى ، والأمر ليس كذلك فى فعل الكذب والظلم ، فنجد أن العاقل لا يختلف فى تقبيحهما ، وفى أن الفاعل لهما يستحق الذم [١]. فالقبح فى الفعل قبح ذاتى ، أما القبح فى الصورة فهو أمر مجازى يعود إلى أحوال الرائى . ولهذا فحديثنا عن الحسن والقبح لم نقصد به الصورة الجمالية ولكن نقصد به الصورة الأخلاقية المتضمنة فى المعنى الأخلاقى .

فالحسن عند المعتزلة ، وكما ذكره **القاضى عبد الجبار** هو الفعل الذى يجب فعله ، والذى إذا فعله الفاعل قد يستحق عليه الثواب[٢]. وفى موضع آخر من كتاب آخر نجده يعرفه بأنه الفعل الذى يحسن من الفاعل أن يفعله ويستحق عليه الثواب والمدح[٣].

أما القبيح فيعرفه القاضى قائلاً : " القبيح هو الفعل الذى ليس لفاعله أن يفعله ، وإذا فعله قد يستحق به الذم والعقاب ، وإذا كان إساءة إلى الغير يستحق به ضرباً آخر من الذم ، وبه يستحق إسقاط المدح والثواب " [٤]. وفى موضع آخر يعرفه بأنه الفعل الذى لا يحسن

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجوير) جـ٦ ، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى ، مراجعة د. إبراهيم مدكور ، إشراف د. طه حسين ، ط١ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م ، ص ٢٥ .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٦ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين ص ٢٠٤ .

(٤) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (الأصلح- استحقاق الذم – التوبة) جـ١٤ ، ص ١٦ ، ١٧٢ . وانظر (التعديل والتجوير) جـ٦، ص ٢٧ . وانظر أيضاً المختصر فى أصول الدين ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ .

ولا يجب أن يفعل وقد يكون مسيئاً بألا يفعل كرد الوديعة وقضاء الدين، وقد يكون مسيئاً بألا يفعل القادر ما هو واجب عليه رغم أنه عالماً من كون هذا واجباً ولكنه لا يفعله ، ولهذا يستحق الذم والعقاب [١].

ومن الملاحظ هنا فى تحديد القاضى لمعنى القبيح أنه يرتكز على أساس معنى التكليف الذى يقتضى اقتدار الفاعل على الفعل والترك، والاقتدار على التقدير ، يعنى أنه واقع منه بقدرته واستطاعته التى تجعله قادراً على اختيار فعله هذا بحرية . ولهذا يستحق الفاعل عليه الذم لأنه واقع منه بتقديره واختياره على حسب الغرض المطابق له ، فلا استحقاق على فعل القبح إلا إذا كان فاعله عالماً به قادراً عليه[٢].

ومن ثم ترى المعتزلة أن الأفعال التى يمكن أن توصف بالحسن والقبح إنما تحسن وتقبح لوجوه عائدة إليها ، فالفعل القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجوه نحو كونه كذباً أو ظلماً أو عبثاً أو جهلاً أو ضرراً . وكذلك الفعل الحسن إنما يحسن لوجه معقول يحصل عليه من حيث ينتفى وجوه القبح عنه كالأمانة ورد الوديعة وغيرهما من أفعال تحسن لأنها كذلك [٣].

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى (التعديل والتجوير) جـ٦ ، ص ١٧٣ .

(٢) د. سميح دغيم : فلسفة القدر فى فكر المعتزلة ، ط١ ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت – لبنان ، ١٩٨٥ ، ص ٢٨١ ، ٢٨٢ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى (التعديل والتجوير) جـ٦ ، ص ٧٣ .

وعلى هذا فإن الصفة الذاتية فى الفعل وكما ترى المعتزلة كامنة فى الفعل ثابتة فيه ، أى أن الفعل يحسن أو يقبح لصفة ذاتية مثبتة فيه ، ففى الفعل الحسن صفات ذاتية تجعله حسناً ، وفى الفعل القبيح صفات ذاتية تجعله قبيحاً ، ولهذا فإن الحسن والقبيح عند المعتزلة يدركان عقلاً لا شرعاً .

ولكن فى الواقع أن قول المعتزلة بأن الأفعال توصف بالحسن والقبح لاحتوائها على صفات ذاتية فى طبائع الأفعال الإنسانية والتى يدركها العقل ، وهو الحاكم على هذه الأفعال ، يقودنا إلى أن نتساءل : هل الحكم على هذه الأفعال بالحسن أو القبح ثابت غير متغير ؟ أم أنه متغير طبقاً لمصالح الناس وأغراضهم ؟

يجيب القاضى عبد الجبار على هذا بأن صفات الحسن والقبح ثابتة فى الأفعال غير متغيرة ، أى لا تتغير طبقاً لرغبات الفاعل أو أفكار الناس أو مشاعرهم ، وبالتالى فهى عامة لا تتخطى حدود الزمان والمكان ، ومستقلة عن مصالح الناس وشهواتهم ، وبالتالى فالحكم عليها ثابت لا يتغير [١].

وعلى هذا فالعقل عند المعتزلة مقياساً صحيحاً لأخلاقية الفعل بما طبع عليه من معرفة الحق من الباطل ، والخير من الشر ، والحسن من القبح . وعلم الأخلاق عندهم يهتم بوضع الأسس النظرية العامة لضبط السلوك، ولا مجال للنسبية فيه بل القيمة الأخلاقية مطلقة وعامة. فحسن الأمانة وقبح الخيانة من المعانى العقلية الثابتة التى لا تخضع

---

(١) المصدر السابق ص ٦١ ، ٧٧ .

لعامل النسبية ، ومما يؤكد هذا الرأى أن الشرائع السماوية اتفقت جميعها على حسن الصدق والأمانة ، ونهت عن الرذائل كالكذب والخيانة ، وجاءت القوانين الأخلاقية العامة تؤيد ما ذهبت إليه الشرائع(١).

ومن ثم فإن القيم الأخلاقية لدى المعتزلة ثابتة مطلقة وليست نسبية متغيرة ، فهى لا تتغير بتغير الزمان والمكان ولا تختلف باختلاف الظروف والأحوال . وهذا عكس ما ذهب إليه السوفسطائيون من قبل والذين أكدوا على أن كل شئ نسبى حتى الأخلاق .

أما نظرية المعتزلة فى الحسن والقبح فكانوا يقسمون الأفعال إلى حسنة وقبيحة ويرون أن الإنسان قادراً على أن يميز بعقله قبل ورود الشرع بين حسن الأفعال وقبحها إما بضرورة العقل كحسن انقاذ الغرقى ومعرفة حسن الصدق وقبح الكذب ، وإما ينظر العقل لمعرفة حسن الصدق إن كان فيه ضرر ، وقبح الكذب إن كان فيه نفع ، ماعدا العبادات فسبيل إدراكها السمع لا العقل . أما الأفعال التى لا يقضى فيها العقل بتحسين أو تقبيح فهى إما مباحة كما يرى بعضهم أو محظورة(٢).

وبناء على هذا فإن المعتزلة رتبت قولها على هذا الرأى بأن الإنسان مكلف قبل ورود الشرائع أو إذا لم تبلغه دعوة الرسل ، بما يدل عليه العقل ، فهو مكلف بالنظر والاستدلال ، ومكلف بشكر المنعم ،

---

(١) د. محمد السيد الجليند: فى الفلسفة الخلقية لدى مفكرى الإسلام، ص٦٣ ، ٦٤.

(٢) الغزالى : المستصفى فى علم الأصول ، جـ١ ، ط٢ ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، ١٩٨٣ م ، ص ٥٦ ، ٥٧ .

ومكلف بمكارم الأخلاق ولو لم يصل إليه شرع فى ذلك . ومن أجل هذا قالت المعتزلة بتحسين العقل وتقبيحه ومنهم على سبيل المثال " أبى الهذيل العلاف " والذى ذهب إلى أنه يجب على المرء أن يعلم من نفسه حسن الحسن ، وقبح القبيح ، وعندئذ عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل ، والإعراض عن القبح كالكذب والجور (١).

وهناك أيضاً " **النظام** " والذى قال بتحسين العقل وتقبيحه فى جميع ما يتصرف فيه الإنسان من أفعاله ، وأضاف إلى ذلك قوله : إنه لابد من وجود خاطرين : أحدهما يأمر بالاقدام ، والآخر بالكف ، وبذلك يصح الاختيار (٢). ومن بين الذين قالوا أيضاً بتحسين العقل وتقبيحه " **بشر بن المعتمر** " و " **ثمامة بن الأشرس** " و " **الاسكافى** " الذين قالوا بتحسين العقل وتقبيحه قبل ورود الشرائع . وهناك أيضاً أبى على الجبائى وأبى هاشم الجبائى اللذان أكدا سلطان العقل على حسن الأشياء وقبحها . وإلى مثل هذا أيضاً ذهب القاضى عبد الجبار إلى أن الحسن والقبح يدركان عقلاً لا شرعاً وهذا قد أوضحناه من قبل .

لعل هذا الرأى القائل بأن الإنسان المفكر يستطيع أن يعرف الحسن والقبح بعقله دون الشرع ، يبدو غريباً عن روح الإسلام ، وعن روح الأديان المنزلة جميعاً ، ووجه غرابة هذا الرأى عن روح الإسلام أنه يناقض الفكرة الأساسية التى تقوم عليها النبوات ، وهى أن الإنسان

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ١ ، ص ٥٢ .

(٢) المصدر السابق : ص ٥٨ . وانظر د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٩٩م ص١٥٥ .

محتاج إلى شريعة يبينها لــه خالقــه علـــى ألـــسنة الأنبيـــاء ليعمــل بمقتضاها[١]. كما جاء فى قوله تعالى : " وما كنا معذبين حتى نبعــث رسولا " الإسراء/١٥ .

أما بالنسبة للأشعرية فهم يخالفون المعتزلة فى ذلك ، فإذا كان المعتزلة قد جعلوا العقل حاكماً شرعياً وجعلوه مميزاً بين الحسن والقبح فى مجال الأحكام الخلقية ، فإننا نجد الأشعرية تذهب عكس هذا ، فقد جعلت الشرع حاكماً على الأفعال بالحسن والقبح ، ولم يوافقوا على إدراك الحسن والقبح الذاتيين ، ويرفضون القول بالتحسين والتقبيح العقليين ، ويرون أن التحسين والتقبيح شرعيان ، أى أن الحسن والقبح عندهم يرجعان إلى الأمر والنهى لا إلى العقل .

وعلى هذا فالحسن عند الأشاعرة ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ، والقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله ، والحسن والقبح يجب بالشرع لا بالعقل[٢].

وعلى ضوء ذلك ذهب " **سيف الدين الآمدى** " وهو أحد كبار الأشعرية وعلماء أصول الفقه إلى ما ذهب إليه المتقدمون عليه من الأشعرية فى هذه المسألة قائلاً : " اعلم أنه لا حاكم سوى الله تعالى ، ولا حكم إلا ما حكم به ، وأنه لا حكم قبل ورود الشرع "[٣].

---

(١) د. محمد عبد الهادى أبو ريدة : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩١٦ م ، ص ١٦٧ .

(٢) د. محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الإسلام ، لجنة التأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٣م ، ص ٤٢ ، ٤٣ .

(٣) سيف الدين الآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام ، حــ١ ، ص ١١٣ .

ولهذا فإن الأشاعرة لم يجعلوا للعقل تلك المنزلة التى رأيناها له عند المعتزلة . فالأشعرى مثلاً يرى أن العقل آلة للإدراك فقط وأن الوحى هو مصدر كل معرفة ، كما لا يوجب العقل عنده شيئاً من المعارف ولا يقتضى تحسيناً ولا تقبيحاً ، ولا يوجب على الله شيئاً ما من رعاية مصالح العباد واللطف وما إلى ذلك (١).

ومن هؤلاء الذين رفضوا أيضاً الصفة الذاتية للفعل وذكروا أن تحسين الأشياء وتقبيحها مردها الشرع لا العقل ، **ابن حزم** والذى يرى أن الحسن والقبح يرجعان إلى الأمر والنهى لا إلى العقل ويقول ابن حزم : " أنه ليس فى العالم شئ حسن لعينه ، ولا شئ قبيح لعينه ، ولكن ما سماه الله تعالى حسناً فهو حسن وفاعله محسن ، كما جاء فى قوله تعالى : " **إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم** " الإسراء /٧ ، وما سماه الله تعالى قبيحاً فهو قبيح ، وقد سمى الله تعالى خلقه لكل شئ فى العالم حسن ، فهو كله من عند الله . وسمى ما وقع من عباده كما شاء ، فبعض ذلك قبحه فهو قبيح ، وبعض ذلك حسنه فهو حسن" (٢).

وعلى الرغم من أن التوافق بين العقل والنص صريح عند ابن حزم وذلك لأنه يرى أن الله هو الذى خلق العقل السليم الذى يتفق مع الشرع لكى يكون هناك مهمة للعقل هى فهم الشرع وتنفيذه إلا أنه لم يجعل من العقل وسيلة أو أداة فى التحسين أو التقبيح ، فى التحليل أو التحريم بل جعل هذا من دور الشرع .

---

(١) د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص ١٦١ .

(٢) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، جـ٣ ، ص ٦٦ .

وعلى ضوء هذا نجد من بين المفكرين من يجمع كل هذه السمات التى ينبغى أن تتوافر فى الفعل سواء منها ما يرجع إلى ذات الفعل أو يرجع إلى الأمر والنهى ، نجد ذلك واضحاً عند " **ابن تيمية** " والذى صنف الأفعال إلى ثلاثة أنواع طبقاً لما يتعلق بها من سمات :

النوع الأول : الأفعال التى تشتمل فى ذاتها على مصلحة تلحق بالعالم أو مفسدة ، والعدل مثال للأفعال التى تلحق بها مصلحة بالعالم ، والظلم مثال للأفعال التى تلحق بها مفسدة بالعالم ، والعدل حسن ، والظلم قبيح .

النوع الثانى : الأفعال التى تصير حسنة بالأمر الإلهى ، وتصير قبيحة بالنهى الإلهى ، مثال الواجبات الدينية ، والأفعال فى هذا النوع تكتسب صفة الحسن أو القبح بخطاب الشارع .

النوع الثالث : من الواجبات الإسلامية هو الأفعال التى يأمر بها الله سبحانه وتعالى ، ومن أجل اختبار أو امتحان العبد ، هل يطيعه أم يعصيه ، ولا يكون المراد هنا هو فعل المأمور ، بل المراد هو مدى الامتثال والطاعة [١].

فنجد هنا أن ابن تيمية يجمع بين الصفات الذاتية للفعل فى كونه حسناً أو قبيحاً ، وبين أوامر الشرع ونواهيه والتى تحكم على الأفعال بالحسن أو القبح ، وخاصة الواجبات الدينية والأفعال المتعلقة بالشرع ،

---

(١) ابن تيمية : مجموع الفتاوى (القدر) جـ٨ ، طبع الرياض ، ١٣٨١هـ ، ص٤٣٥ – ٤٣٦ .

فهو يجمع هنا بين ما ذهب إليه المعتزلة والذين أيدوا الصفات الذاتية للفعل ، وبين ما ذهب إليه الأشاعرة وابن حزم الذين أرجعوا كل شئ إلى الأمر والنهى وتركوا الحكم على الأفعال إلى الشرع وحده .

وهذا معناه أن ابن تيمية يجمع بين العقل والشرع كمقياس للأحكام المتعلقة بالحسن والقبح وذلك لأن الشرع والعقل متفقان فى الحسن والقبح ولا تعارض بينهما .

وبناء على ما سبق فإننا نرى من جانبنا إن الشرع والعقل متفقان فى تحسين الشئ وتقبيحه ولا تعارض بينهما فى ذلك لأن العقل السليم لا يتعارض مع ما جاءت به الشريعة بل يتوافق معها . ولهذا فالحق الذى لا يجوز خلافه أن حسن الأفعال وقبحها لا يدركان عقلاً فقط كما قال المعتزلة ، ولا يدركان شرعاً فقط كما قال الأشاعرة ، بل لابد من أن يدركان شرعاً وعقلاً معاً ، وذلك لأن الحكم على الفعل الحسن أو الفعل القبيح ليس هو ما قرره العقل وحده ، بل ما قرره العقل والشرع معاً .

الحق والباطل

الحق True , Truth , Right

الباطل False

الحق فى اللغة : الثابت ، واليقين ، والواجب ، والعدل ، وصدق الحديث . وفى الاصطلاح هو الحكم المطابق للواقع ويطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها علي ذلك ويقابله الباطل ، فالباطل هو نقيض للحق ويرادفه الخطأ ، والكذب ، والفساد ، والعدم ، ونقول بطل الشئ : سقط حكمه ، وأبطل فلان : جاء بكذب وادعى باطلاً . فالباطل هو عدم مطابقة الفعل للأمر الذى نريده ، فهو لا فائدة منه ، ولا أثر ولا غاية له ، وهو ما أبطل الشرع حسنه ، وعند الفقهاء هو ذلك الفعل الذى يسمى باطلاً ، ولا يكون مشروعاً بأصله ، ولا بوصفه . وعند الصوفية عبارة عما سوى الحق . فالحق والباطل يكونان فى المعتقدات ، والصدق والكذب يكونان فى الأخبار والأقوال ، والصواب والخطأ فى الآراء والمجتهدات(١). فالحق ما هو موجود ، والباطل ما ليس بموجود(٢).

فالحق هو أحد القيم الثلاث : الحق ، والخير ، والجمال ، والتى تؤلف مبحث القيم (الأكسيولوجيا) فالحق أخلاقياً ما طابق القواعد والمبادئ الأخلاقية ، وقد وحد بعض الباحثين بين الحق والخير وقالوا

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ١ ، ص ١٩٣ ، ١٩٤ ، ٤٨١ .

(٢) د. مراد وهبه : المعجم الفلسفى ، ص ٢٩٥ .

إن علم الأخلاق هو منطق السلوك[١]. أما فى علم الجمال فيطلق الحق على مطابقة الأثر الفنى للمعنى الذى يمثله ، أو يعبر عنه ، ونقول : هذا تصوير حق ، وهذا تعبير حق [٢].

والحق كما ذكر **أرسطو** هو ما طابق الواقع ، وعند المسلمين هو اسم من أسماء الله تعالى [٣]. فقد قال **الكندى** أن الغاية فى الفلسفة النظرية هو معرفة الحق، فهى علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، لأن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق ، وفى عمله العمل بالحق[٤].

أما **الفارابى** فذكر أن الحق يساوى الوجود فيقول : " حقيقة الشئ هو الوجود الذى يخصه ، وأيضاً فإن الحق قد يقال على المعقول الذى صادف به العقل الموجود حتى يطابقه ، وذلك الموجود من جهة ذاته من غير أن يضاف إلى ما يعقله يقال أنه موجود ... " [٥].

بينما **ابن سينا** ذكر أن الهدف من الفلسفة هو إصابة الحق على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه [٦]. وقال أن حقيقة كل شئ

---

(١) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ص ٧٣ ، ٧٤ .

(٢) د. جميل صليبا : المعجم السابق ص ٤٨٢ ، ٤٨٣ .

(٣) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ص ٧٤ .

(٤) الكندى : رسائل الكندى الفلسفية . " رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى " ص ٢٥ .

(٥) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩ .

(٦) ابن سينا : رسالة فى أقسام العلوم العقلية " ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات " تحقيق وتقديم د. حسن عاصى ، ط١ ، دار قابس للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م . ص ١٠٤ .

خصوصية وجوده الذى يثبت له ... وهو أيضاً حق لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً " [١].

أما **ابن رشد** فيقول : " الحق هنا اسم فاعل فى صيغة المصدر ، كالعدل فى قولنا إنسان عدل ، والمراد به ذو الحقيقة ... " [٢].

وعند **ديكارت** فقد ذكر الحق فى القاعدة الأولى من قواعد المنهج الأربعة وهى قاعدة اليقين ونصها " ألا أقبل شيئاً على أنه حق ، ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك ... ويقول قد تلازمنى رغبة جامحة فى أن أتعلم كيف أميز الحق من الباطل ، وألا أدخل فى أحكامى إلا ما يتمثل أمام عقلى فى جلاء وتميز بحيث لا يكون لدى أى مجال لوضعه موضع الشك " [٣].

هكذا فالحق هو لكل إنسان ، وعلى كل إنسان ، فالفرق بين الحق الطبيعى والحق الوضعى ، أن الحق الطبيعى هو مجموع الحقوق اللازمة عن طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان ، والحق الوضعى هو مجموع الحقوق المنصوص عليها فى القوانين المكتوبة والعادات الثابتة. فعلم الحقوق هو علم القانون [٤]. فالحقوق لكل إنسان وعليه ، فهى تنظم سلوك الأفراد وتبين لكل منهم ما هو حق له ، وما هو واجب عليه .

---

(١) ابن سينا : النجاة ص ٢٢٩ .

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ص ١٩٦ .

(٣) ديكارت : مقال عن المنهج ص ١٩٠ ، ١٩١ .

(٤) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ١ ، ٤٨٤ .

الخير والشر

الخير Good , Bien

الشر Evil , Wrong

الخير والشر مفهومان عامان للغاية ، يدلان على التقييم الأخلاقى للأفعال وتصرفات فرد أو جماعة أو طبقة [١]. فكل فن ، وكل فحص عقلى ، وكل اختيار مروى فهو يرمى إلى خير [٢]. فالخير هو أحد القيم الثلاث فى مبحث الاكسيولوجيا وهو فى رأى المثاليين صفة كامنة فى طبيعة الأفعال ، ومن ثم تكون ثابتة لا تتغير ، بينما يعدها الطبيعيون صفة يخلعها العقل على الأفعال وفقاً للظروف المتغيرة ، ومن هنا كانت تختلف عندهم باختلاف الظروف والأحوال . أما الشر فهو ضد الخير لأن الخير يطلق على الوجود أو على حصول كل شيء على كماله ، على حين أن الشر يطلق على العدم أو على نقصان كل شيء عن كماله . فالشر كل ما كان موضوعاً للاستهجان أو الذم وهو على ثلاثة أنواع : طبيعى كالآلم والمرض، وأخلاقى كالكذب والعدوان، وميتافيزيقى وهو نقصان كل شئ عن كماله [٣]. ولهذا يقول **سقراط** :

---

(١) المعجم الفلسفى المختصر ، ترجمة توفيق سلوم ، دار التقدم ، موسكو ، ١٩٨٦م ، ص ٢١٢ .

(٢) د. مراد وهبه : المعجم الفلسفى ، دار قباء للطباعة والتوزيع والنشر، القاهرة، ١٩٩٨م ، ص ٣١٩ .

(٣) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ص ٨١ ، ١٠٢ . وانظر د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى جـ١ ، ص ٦٩٥ .

"أن الخير صحة للروح ، بينما الشر مرض لها " [1].

والخير المطلق هو أن يكون مرغوباً لكل إنسان ، والنسبى هو أن يكون خيراً لواحد وشراً لآخر ، والخير المطلق عند معظم الفلاسفة هو الوجود الذى ليس لذاته حد ، ولا لكماله نهاية ، لأنه خير لذاته وبذاته . وهو عند **أفلاطون** أعلى المثل ، ويسمى بالخير الأعلى . وقد أطلق أرسطو هذا المعنى على غاية كل فعل [2].

وبعض الفلاسفة يطلقون الخير على الوجود ، والشر على العدم، ويقولون أن الوجود خير محض ، والعدم شر محض . فقد ذكر **مسكويه** أن الخير هو ما يبلغ الكائن المريد غاية وجوده أو كمال وجوده . وقسم الأفعال الإرادية التى تنسب إلى الإنسان إلى قسمين : خيرات وشرور . فالخيرات هى الأمور التى تحصل للإنسان بإرادته وسعيه فى الأمور التى لها وجد الإنسان ومن أجلها خلق . أما الشرور هى الأمور التى تعوقه عن هذه الخيرات بإرادته وسعيه أو كسله وانصرافه [3]. وقسم مسكويه الخيرات إلى أربعة أقسام :

١- خيرات شريفة : وهى التى شرفها من ذاتها ، وتجعل من اقتناها شريفاً وهى الحكمة والعقل .

٢- خيرات ممدوحة : مثل الفضائل ، والأفعال الجميلة الإرادية .

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم السابق ص ٥٤٨ ، ٥٤٩ .

(٢) عبد الرحمن بدوى : أفلاطون ص ٤٨ .

(٣) مسكويه : تهذيب الأخلاق ص ١٢ .

٣- خيرات بالقوة : مثل التهيئ والاستعداد لنيل الأشياء التى تقدمت .

٤- خيرات نافعة : وهى جميع الأشياء التى تطلب لا لذاتها ، بل ليتوصل بها إلى الخيرات [١].

وقسم مسكويه الخير تقسيماً آخر فيقول :

أ- الخيرات منها ما هو خير على الإطلاق .

ب- ومنها ما هو خير عند الضرورة والاتفاقات التى تتفق لبعض الناس وفى وقت دون وقت .

جـ- ومنها ما هو خير لجميع الناس ومن جميع الوجوه وفى جميع الأوقات .

د- ومنها ما ليس خيراً لجميع الناس ولا من جميع الوجوه [٢].

ووضع مسكويه شروط لتحصيل الخير وهى :

١- المعرفة بالخير ، هذه المعرفة تتطلب ألا يتكاسل الإنسان أبداً فى تغذية عقله بالفهم والنظر تارة ، وبالفعل تارة أخرى ، وأن يعرف الإنسان كيف يروض نفسه نحو الخير .

٢- أن يكون فعله للخير بقصد وعن إرادة واختيار ، فتصدر أفعاله من ذاته ، وكذلك عن عادة بحيث لا ينقطع سبل أفعاله الخيرة .

٣- أن يفعل الخير لذاته لا لغرض خارج عنه وليس عن طريق

---

(١) المصدر السابق ص ٦٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٥ .

ملتو غير مشروع بل يختار أفضل السير وأكرم الخيرات[1].

أما **ابن سينا** فيقول : " الخير هو ما يتشوقه كل شئ ويتم به وجوده أى خيراً لما هو نافعاً ، ويرى أنه من غير الموجود الأمور التى تكون شراً على الأطلاق ، والأمور التى يكون معظمها شراً ، والأمور التى يتساوى فيها الخير والشر . وكل أمر يكون الخير غالباً فيه ، ومن الخطأ أن يقال أن الشر أكثر وقوعاً من الخير . أجل أن الشر كثير ولكنه ليس أكثرية وذلك كالأمراض فإنها كثيرة ومع ذلك فإنها أقل من الصحة [2].

ويقول ابن سينا أيضاً الخير المحض هو واجب الوجود بذاته ، لأن الوجود الذى هو دائم بالفعل خير محض . والممكن الوجود ليس خيراً محضاً لأنه بذاته لا يجب له الوجود ، فذاته تحتمل العدم ، وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئاً من الشر والنقص[3].

أما **الغزالى** فنجده يعرف الخير والشر فى كتابه " **المستصفى** " قائلاً : " الخير هو العمل الذى يجب أن يعمل أو يحسن أن يعمل . أما الشر فهو العمل الذى يجب أن لا يعمل أو ينبغى أن لا يعمل . والأفعال منها الواجب المقول فيه أفعلوه ولا تتركوه ، ومنها الحرام المقول فيه

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٧ ، ١٢٩ .

(٢) ابن سينا : النجاة ص ٢٢٩ . وانظر البارون كارادوفو : ابن سينا ، نقله إلى العربية عادل زعيتر ، راجعه وقدم له محمد عبد الغنى حسن ، دار بيروت للطباعة والنشر ، ١٩٧٠م ، ص ٢٧٠ .

(٣) ابن سينا : المصدر السابق ، ص ٢٢٩ .

أتركوه ولا تفعلوه ، ومنها المباح المقول فيه إن شئتم فافعلوه ، وإن شئتم فاتركوه ، ومنها المندوب وهو ما يترجح عمله على تركه ، ومنها المكروه وهو ما يترجح تركه على عمله " [١].

ومن ثم فالخير هو ما يجب أن يحترمه كل الناس بدون استثناء وما يصفونه بأنه جميل وطيب كالعفة والعدالة وغيرها من الفضائل . فالخير هو الشئ النافع وهو السعادة [٢]. فكل شخص ملزم بأن يسلك طريقاً معيناً ولو تعارض مع رغباته ، وأن حريته تتضمن في الوقت نفسه وجوب السير في حدود قواعد معينة ، وأنه مسئول مسئولية تامة عن تصرفاته في نطاق هذه الحدود التي تميز بين الخير والشر ، وتوجد في الإنسان دافعاً نحو قبول إلتزام خلقي [٣].

وفي هذا يقول " **دوركايم** " في كتابه" **تقسيم العمل الاجتماعي**" : أن الخير يصدر عن العقل وهو انسجام الفرد في رغباته وأفكاره وأفعاله مع المحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه لأن حياة الفرد لا قيمة لها بالسعي وراء اللذات الخاصة والأنانية الفردية . والحياة الحقة الإنسانية هي المشاركة في الحياة الاجتماعية التي تؤثر في حياة الناس وتطبعهم على المساهمة بمجهود صادق في خدمة الآخرين في المجتمع البشري سواء كان ذلك في محيط الأسرة أم في محيط المهنة أم في غير

---

(١) الغزالي : المستصفى في علم الأصول ، جـ١ ، ص ٦٦ .
(٢) عبد العزيز عزت : المقولات الأخلاقية ، القاهرة ، ١٩٥٦م ، ص ٢٣ .
(٣) ماهر كامل وعبد المجيد عبد الرحيم : مبادئ الأخلاق ص ٧٦ .

ذلك من الهيئات الاجتماعية [1].

ومن هنا فقد أجمع علماء الأخلاق على أن الله تعالى قد زود الإنسان بغريزة أخلاقية تسمى البصيرة ، تساعد الإنسان على التفرقة بين الخير والشر ، والحق والباطل ، وتعمل على تحصيل النافع ودفع الضار عنه ، كما يستطيع بها الإنسان أن يصدر أحكاماً يقيم بها أنواع السلوك المختلفة فيميز بين السلوك المنحرف والسلوك المعتدل [2].

ولكن لو تساءلنا : ما مصدر الشر فى العالم ؟ وإلى متى سيظل هذا الصراع بين الخير والشر ؟ ولم هذا الصراع إذا كان الخير هو قوة البناء والشر هو قوة الهدم ؟

الشر إلى الآن هو شر الإنسان لا شر الوجود وخالقه ، فالقرآن الكريم يبين لنا فى صفحاته إن الإنسان هو مصدر الشر فى العالم بل مصدر الفساد بسوء فعله وسوء إختياره وأيضاً سوء أخلاقه . فإذا بحثنا عن الشر فلا نجده فى الطبيعة فهى ليست مصدر الشر ، وإنما نجده فى الإنسان نفسه عن طريق التربية والبيئة المحيطة به . وإذا صح أن إرادة الإنسان هى التى توجه حركته نحو الخير أو الشر ، وصح أن إرادة الإنسان ذاتية فيه فإنه يصح لنا القول بأن الشر يرتبط بإرادة الإنسان أى أن الإنسان بإرادته ومن فعله يكون مصدراً لحدوث الشر فى العالم [3].

---

(١) دوركايم : تقسيم العمل الاجتماعى ، ط٢ ، ١٩٣٦ ص ٣٠ ، ٣٤ . وانظر د.عبد العزيز عزت : المقولات الأخلاقية ص ١٥ .

(٢) د. محمد السيد الجليند : فى علم الأخلاق قضايا ونصوص ص ١ .

(٣) المرجع السابق ص ١٥١ .

ولهذا فإن معظم علماء النفس يميلون إلى الأخذ بضرب من الثنائية فى تصورهم للطبيعة البشرية . فقد ذهب عالم النفس الكبير "سيجموند فرويد " إلى أن النفس البشرية مسرح لصراع عنيف بين هاتين القوتين قوة البناء وقوة الهدم ، ولما كان الخير حليف البناء والانتاج والعمل على ترقية الحياة ، فى حين أن الشر حليف الهدم والتحطيم والعمل على إعاقة الحياة ، فإن دراما الحياة الخلقية لابد من أن ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا الصراع المستمر الجارى على قدم وساق بين قوة الخير البناءة وقوة الشر الهدامة (١).

والحق أن واقع الأمر من إرسال الرسل والمشاهدات تثبت أن الطبيعة الإنسانية فيها استعداد للأمرين معاً ، والتربية هى التى تظهر أحدهما على الآخر(٢).

هكذا يمكن القول بأن البيئة هى المصدر الوحيد وراء كل من الخير والشر ، لأن الإنسان ابن البيئة فهى الدافع وراء قوة البناء ، والدافع أيضاً وراء قوة الهدم ، ولكى تكون كل بيئة بناءة صالحة لابد فى البداية والنهاية من التمسك بالشريعة الدينية والحرص على تحكيم العقل .

---

(٢) د. زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية ، ط٢ ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٧٥م، ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ .

(٣) د. منصور على رجب : تأملات فى فلسفة الأخلاق ص ٩٧ .

الصدق والكذب

الصدق Truthfulness, Veracity

الكذب Falsity , Wrong

الصدق لغوياً يرادف الصواب ، والكذب يرادف الخطأ ، فالصدق هو ما لا كذب ولا خداع كالقول الصادق والشهادة الصادقة . وهناك فرق بين الصدق الذى هو فى الأصل وصف للأشخاص ، والحقيقة التى هى وصف للأحكام والقضايا [1]. وقد توصف القضايا بالصدق أو بالكذب وهما صفتان تتحددان بالرجوع إلى الواقع[2].

والصدق ضد الكذب وهو مطابقة الكلام للواقع بحسب اعتقاد المتكلم ، ومعنى ذلك أن لصدق الخبر شرطين : أحدهما مطابقة الواقع، والآخر مطابقته لاعتقاد المتكلم ، فإذا كان الكلام مطابقاً للواقع ، ولم يكن مطابقاً لاعتقاد المتكلم ، أو كان مطابقاً لاعتقاد المتكلم ولم يكن مطابقاً للواقع ، لم يكن تام الصدق ، فالصدق التام إذن هو المطابقة للواقع والاعتقاد معاً ، فإن انعدم واحد من هذين الشرطين لم يكن الصدق تاماً [3].

أما الكذب فهو ضد الصدق ، فإذا أطلقته على الخبر دل على

---

(١) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ، تصدير د. إبراهيم مدكور ص ١٠٥ .

(٢) د. محمد مهران رشوان : مبادئ التفكير المنطقى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٤م ، ص ٧٨ .

(٣) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ١ ، ص ٧٢٣ .

عدم مطابقته للواقع ونقول الخبر كاذب ، وإذا أطلقته على الشئ أو الفعل دل على التزييف أو الغش ، وإذا أطلقته على الفكر دل على فساد أحكامه ، لأن الحكم الفاسد هو الحكم الكاذب (١).

فالصدق صفة لموجود منزه عن الخداع ، وعند **ديكارت** صفة إلهية تضمن يقين الأفكار الواضحة المتميزة ، فيقال صدق إلهى ، فالصدق الإلهى نظرية قال بها ديكارت لإثبات اليقين والحقيقة ، لأن الأفكار الواضحة المتميزة مستمدة من الله ، ولا يمكن أن تكون زائفة وتعالى جل شأنه من أن يكون مخادعاً (٢).

ولم يفرق ديكارت بين صدق الحس والعقل وقال : " إن قوة الإصابة فى الحكم ، وتمييز الحق من الباطل ، هى القوة التى يطلق عليها فى الحقيقة اسم صدق الحس أو العقل وهى واحدة بالفطرة عند جميع الناس " (٣).

---

(١) المعجم السابق جـ٢ ، ص ٢٢٦ .

(٢) ديكارت : مقال عن المنهج ص ١٣٥ ، ١٣٦

(٣) المصدر السابق ص ١٦١ .

الصواب والخطأ

الصواب Just , Right

الخطأ Error , Fault

الصواب ضد الخطأ ، وهو الحق والصدق ، فيقول أتى بالصواب أى أصاب وحكم له بالصواب ، أى صوب برأيه . فالفرق بين الصواب والصدق والحق ، أن الصواب هو الأمر الثابت الذى لا يجوز إنكاره ، على حين أن الصدق والحق يدلان على المطابقة بين التصورات العقلية والأشياء الخارجية ، فإذا كان ما فى الذهن مطابقاً لما فى الخارج كان صدقاً ، وإذا كان ما فى الخارج مطابقاً لما فى الذهن كان حقاً [١]. والصواب والخطأ يستعملان فى المجتهدات ، والحق والباطل يستعملان فى المعتقدات [٢].

أما الخطأ فهو مخالفة قاعدة أو نظام كان الواجب احترامه ، ومنه مخالفة القواعد اللغوية أو الرياضية أو الأخلاقية أو الجمالية [٣]. فالخطأ هو أن يقصد الشئ فيصيب غيره مثل أن يقصد الحسن فيصيب القبيح أو العكس ، فيقال أخطأ ما أراد [٤].

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ١ ، ص ٧٤٠ ، ٧٤١ .

(٢) الجرجانى : التعريفات . وانظر د. عبد المنعم الحفنى : المعجم الفلسفى ، ص ١٦٩ .

(٣) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ، ص ٨٠ . وانظر د. يوسف كرم ، د.مراد وهبه ، يوسف شلاله : المعجم الفلسفى ، ص ٧١ .

(٤) د. مراد وهبه : المعجم الفلسفى ، ص ٣١٤ .

وللخطأ فى اصطلاحنا عدة معان [1]:

١- الخطأ نقيض الصواب وهو أن تحكم على شئ بأنه باطل وهو حق، أو يحكم عليه بأنه حق وهو باطل ، فالخطأ إذن فى الحكم لا فى الإحساس ولا فى التصور .

٢- الخطأ أحياناً فعل يصدر بلا قصد ودون عمد ، والخطأ بهذا المعنى عذر صالح لسقوط العقوبة عن المخطئ .

٣- الخطأ هو الإثم أى ما يجب التحرر منه شرعاً وهو مرادف للذنب .

٤- الخطأ هو الضلال وهو سلوك طريق لا يوصل إلى المطلوب .

والصواب والخطأ قد أشار إليهما المعتزلة حين جعلوا الصواب من أوصاف الحسن ، فقد وصفوا الفعل الحسن بأنه صواب لأنه خرج بقصد فاعله عن حد الخطأ ، ولأن فاعله فعله وهو عالم بحسنه فأصاب مقصوده . أما الخطأ فقد جعلوه من أوصاف القبيح ، ولهذا فالعقل عندهم هو الكاشف عن وجه الصواب أو الخطأ فى كل فعل بعينه [2].

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ١ ، ص ٥٣٠ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى (التعديل والتجوير) جـ٦ ، ص ٢٩ - ٣٤ .

الفضيلة والرذيلة

الفضيلة Virtue

الرذيلة Vice

الفضيلة اصطلاحاً هى عادة فعل الخير أى الاستعداد الدائم لسلوك طريق الخير أو مطابقة الأفعال الإرادية للقانون الأخلاقى أو مجموع قواعد السلوك المعترف بقيمتها [١].

فكما قال " **أفلاطون** " : الفضيلة هى العلم بالخير والعمل به[٢]. وقال " **أرسطو** " : الفضيلة هى الاستعداد الطبيعى أو المكتسب للقيام بالأفعال المطابقة للخير [٣].

وعند " **مسكويه** " : الفضيلة هى عادة فعل الخير وطلب الإنسان لهذه الفضيلة وحرصه عليها يكون فضلاً ، وهذا الفضل يتزايد بحسب عناية الإنسان بنفسه وانصرافه عن الأمور العائقة له [٤].

أما **ابن حزم** فالفضيلة عنده هى كل فعل حسن ينبغى سلوكه ، وهى وسيطة بين الإفراط والتفريط ، فكلا الطرفين مذمومين ، والفضيلة بينهما محمودة، حاشا العقل فإنه لا إفراط فيه. ولهذا فالفضائل

---

(١) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ٢ ، ص ١٤٨ .

(٢) د. عبد الرحمن بدوى : أفلاطون ، ١٩٧٩م ، ص ٤٦ .

(٣) أرسطوطاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ص ٢٢٥ ، ٢٢٦ .

(٤) مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص٩ .

عند ابن حزم مستحسنة ومستثقلة ، والرذائل مستقبحة ومستخفة[١].

ويعرفها **الغزالى** قائلاً : الفضيلة حالة كمال للنفس تنالها إذا اعتدلت قواها ، فلم تجنح إلى الإفراط أو التفريط [٢].

أما **ابن رشد** فيعرف الفضيلة بأنها ملكة مقدرة لكل فعل هو خير من جهة ذلك التقدير . أو يظن به أنه خير ، أعنى الحافظة لهذا التقدير والفاعلة له [٣].

أما الرذيلة فهى ضد الفضيلة وهى عادة فعل الشر ، وإذا كانت الفضيلة فى الاعتدال كما يقول أرسطو وسائر الفلاسفة ، فإن الرذيلة فى مجاوزة حد الاعتدال أى فى اتباع الهوى ومخالفة العقل ، وكما ندرك السعادة باتباع الفضائل ، فكذلك ننساق إلى الشقاء باتباع الرذائل . والله سبحانه وتعالى يحب الفضيلة ويكره الرذيلة [٤].

ومن ثم فالفضائل هى عبارة عن الصفات الحسنة التى يتصف بها الإنسان ويتخلق بها ويظهر أثرها فى سلوكه ومعاملاته وصلاته بالآخرين . أما الرذائل فهى عبارة عن الصفات القبيحة التى يتصف بها

---

(١) ابن حزم : الأخلاق والسير فى مداواة النفوس ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربى ، ط٣ ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ، ص ٨١ .

(٢) الغزالى : ميزان العمل ، ص ٧٩ .

(٣) ابن رشد : تلخيص الخطابة ، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوى ، دار القلم، بيروت – لبنان ، ص ٧٢ .

(٤) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ١ ، ص ٦١٤ .

العبد ويظهر أثرها فى سلوكه وصلاته بالآخرين .

فمن شروط الفضيلة أن تتم فى الحياة الاجتماعية ، لأن من ترك مخالطة الناس وتفرد بالأمر دونهم لا تحصل له الفضيلة ، ولا معنى للتواضع ، والصدق، والكرم ، والإخلاص ، وإنكار الذات ، وغيرها من الفضائل إلا فى ضوء العلاقات الاجتماعية أى يعيش الفرد مع الناس ويشاركهم فى أحوالهم [١].

ولهذا فالإنسان مجموعة من العادات وأغلب أعمال الإنسان عادات ، فإذا كان الأمر كذلك فمن الخير للإنسان المبادرة بتكوين عادات فاضلة ، حتى تتأصل فيه وتتنزل منزلة الطبع . فالفضائل حلية الإنسان وهى حسنة إذا عمل بها صاحبها ، أما العلم بها دون عمل فلا فرق بين إنسان يحملها أو كتاب يحويها[٢].

ومن أجل هذا اتجه فلاسفة الإسلام إلى الاهتمام بالفضيلة والدعوة إليها، والبحث عن أمهاتها وما يندرج تحتها من فضائل فرعية. فأمهات محاسن الأخلاق عندهم هى الفضائل الأربعة وهى الحكمة والشجاعة والعفة والعدل والباقى فروعها . ولم يبلغ كمال الاعتدال فى هذه الفضائل إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والناس بعده متفاوتون فى القرب والبعد منه [٣]. فقد تجسد فى شخص رسول الله

---

(١) المعجم السابق جـ٢ ، ص ١٤٩ .

(٢) د. أحمد فؤاد الأهوانى : التربية فى الإسلام ، مكتبة الخانجى للنشر ، القاهرة، ١٩٤٥م ، ص ١١٥ .

(٣) الغزالى : إحياء علوم الدين ، المجلد ٣ ، جـ٨ ، ص ٩٩ .

صلى الله عليه وسلم كل معانى البساطة والتواضع ، فقد كانت حياته مثال الاعتدال والتعفف الذى يطهر النفس ويقيها من أضرار الرذائل(١).

ولهذا فإن الفضيلة تعنى الاعتدال فهى وسط بين الإفراط والتفريط ، فالشجاعة مثلاً وسط بين التهور والجبن ، والكرم وسط بين الإسراف والبخل ، والتواضع وسط بين الخجل وانعدام الحياء . إلى غير ذلك من الفضائل التى هى وسط وكلا طرفيهما إفراط وتفريط .

ويجب أن ننوه إلى أن الوسط الذى يكون الفضيلة ليس نصف المسافة بين نقطتين محددتين فى ذاتهما ، إنه وسط قائم بالنسبة للإنسان بين فعلين متطرفين فى أحدهما وإفراط والآخر تفريط (٢). فالفرق بين الإفراط والتفريط ، أن الإفراط يستعمل فى تجاوز الحد من جانب الزيادة، والتفريط يستعمل فى تجاوز الحد من جانب النقصان والتقصير.

وهذا الاعتدال نجده من قبل عند " **أرسطو** " الذى يوصى العاقل باجتناب الإفراطات من كل نوع سواء كانت بالأكثر أو بالأقل ، ولا يطلب إلا الوسط . ويعلل هذا بأن الإفراط بالأكثر خطيئة ، والإفراط بالأقل هو كذلك مذموم ، والوسط وحده هو الحقيق بالثناء . فهو يرى

---

(1) D.M. Doualdson : Studies in Muslim Ethics, London , 1963 , p. 191 .

وانظر د. صلاح رسلان : الأخلاق والسياسة عند ابن حزم ، مكتبة نهضة الشرق للنشر ، القاهرة ، ١٩٨٥م ، ص ٢٤٣ .

(٢) نجيب بلدى : مراحل الفكر الأخلاقى ، مكتبة الدراسات الفلسفية ، القاهرة ، ص ٢١ . وانظر د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، ط٤ ، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٤ ، ص ٢٢٢ .

أن أساس الفضائل هو " خضوع الشهوات لحكم العقل " ، وبعبارة أخرى " تسليم زمام الشهوات للعقل يقودها " . وهناك طرفان ينبغى تجنبهما الطرف الأول محاولة استئصال الشهوات ، والطرف الثانى إرخاء العنان لهما والانهماك فيها ، إنما الفضيلة فى الاعتدال ، فلا يطغى أحدهما على الآخر [1].

وعلى هذا فالتوسط والاعتدال هو أن يقف الإنسان عند الحد الذى أمر به الدين والعقل، فلا تحمله شهواته على الاعتداء على الناس، ولا تذهب به إلى ما يضره فى خلقه أو دينه أو بدنه ، ولا تحمله على ما نهاه عنه الدين من حقد وحسد وطمع وغير ذلك ، فمن توسط فى هذه الشهوات سواء شهوة جاه أو مال أو منصب أو لذة من اللذات البدنية ، واقتصر على ما هو مشروع فيها فقد ملك زمام العدل مع نفسه ومع الناس ، أما إذا طغت عليه شهوته حملته على الخروج عما أمر الله به[2].

وعلى ذلك فإن ضبط النفس يبدأ من التحكم فى الشهوات ويمتد حتى يصل إلى السيطرة الكاملة على الذات ، ومعنى السيطرة على الذات هو تنظيمها ، ولكن الوظيفة الحقيقية لضبط النفس ليس معناه إهمال أى شكل من أشكال الحياة الشخصية ، ولكن بالتوافق والانسجام بين كل هذه الأشكال للوصول إلى تحقيق الهدف الأسمى من تلك

---

(١) أرسطوطاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، جـ١ ، ص ٢٤٦ ، ٢٥٠ ، ٢٥٧ .

(٢) عبد الرحمن الجزيرى : العدل ، مجلة الأزهر ، المجلد ١١ ، مطبعة الأزهر، القاهرة ، ١٣٥٩هـ-١٩٤٠م ، ص ٤٥٩ .

الحياة[١].

فضبط النفس لا يعنى فقط السيطرة على عواطفنا ورغباتنا ، ولكنه يتخذ من المنطق مرشداً يوضح له المدى الذى عنده يجب إشباع هذه الرغبات ، فإن ضبط النفس يحتاج إذن إلى الاعتدال[٢].

هذا الاعتدال نجده أيضاً عند أكثر فلاسفة الإسلام الذين أقروا بوسطية الفضيلة ، فلو اتجهنا إلى " **الفارابى** " فنجده يرى أن الفضيلة وسط بين طرفين أحدهما إفراط والآخر تفريط ، وفى هذا يقول : "العمل الصالح هو العمل المتوسط لأن الإفراط مضر بالنفس والجسد معاً " [٣].

وهذا الأمر نجده عند " **مسكويه** " الذى يرى أن الفضيلة وسط بين طرفين ، وأن أحد طرفى كل وسط إفراط والآخر تفريط ، يعنى الزيادة عليه والنقصان منه ، ويرى أن الشريعة هى التى ترسم فى كل واحد من هذه الأشياء التوسط والاعتدال ، فالشريعة تأمر بالأشياء المحمودة لأنها من عند الله عز وجل ، فلا تأمر إلا بالخير ، وهى أيضاً تنهى عن جميع الرذائل [٤].

أما " **ابن سينا** " فقد سمى الانسجام القائم بين جميع الفضائل

---

(1) J.Welton : Ground work of ethics , London , 1963 . p. 191 .
(2) William Lillie : An Introduction to ethics, London , p. 314 .
(٣) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة (ضمن مجموعة رسائل) ط١ ، دار المعارف العثمانية ، ١٣٤٥هـ - ١٩١٦م ، ص ١٠ ، ١١ .
(٤) مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ص ٩٥ ، ٩٧ .

بالوسط وهو التوسط بين رذيلتين الإفراط والتفريط(١).

وإلى مثل هذا يذهب أيضاً " **الغزالى** " والذى يرى أن الفضيلة وسط بين طرفين فلم تجنح إلى الإفراط أو التفريط ، فهى اعتدال ومعيارها العقل والشرع معاً . فلا أحد منهما يستغنى عن الآخر لأن كلا منهما يكمل الآخر(٢). أى أن حد الاعتدال ومعياره عند الغزالى هو العقل والشرع معاً . فباحتكام الإنسان إليهما يعلم حد الاعتدال المحمود.

وفكرة الوسطية هذه نجدها أيضاً لدى " **أبى حيان التوحيدى** " حين ذهب إلى القول بأن الفضيلة وسط . ولعل ذلك لكونها متفقة مع التوجيه الإسلامى فى النظر إلى الوسط والاعتدال والتوازن فى كل شئ(٣).

فمن خلال ما سبق نجد فى آراء فلاسفة الإسلام فى تحديد وسطية الفضيلة اتفاقاً تاماً على أن الفضيلة وسط بين طرفين أحدهما إفراط والآخر تفريط ، أى أنهم قرروا وسطيتها طبقاً لروح الإسلام . وهذا نفس ما قرره القرآن الكريم والذى جاء فى قوله تعالى " **وكذلك جعلناكم أمة وسطاً** " البقرة /١٤٣ .

---

(١) ابن سينا : رسالة فى العهد (ضمن مجموعة رسائل) ط١ ، مطبعة العجائب القسطنطينية ، ١٢٩٨هـ - ص ١٠١ . وانظر له أيضاً " رسالة فى الأخلاق " (ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات) تحقيق وتقديم د. حسن عاصى ، ط١ ، دار قابس للطباعة والنشر والتوزيع ، لبنان - بيروت ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م ، ص١٩٥.

(٢) الغزالى : الأربعين فى أصول الدين ، ط٢ ، مطبعة الكردى ، مصر ، ١٣٤٤هـ - ص ١٧٩ .

(٣) أبو حيان التوحيدى : المقابسات ، تحقيق السندوبى ، ط١ ، مطبعة الرحمانية بمصر ، ١٤٤٧ هـ - ١٩٢٩م ، ص ٢٥٣ .

يعنى من هذا أن مذهب الاعتدال هو أقرب المذاهب إلى فهم الأخلاق المحمودة فى الإسلام ، على اعتبار أن خلق الاعتدال فضيلة مستقلة تدل على طبع سليم ، وعقل رشيد يقدران لكل عمل قدره ، ولا يمنعهما الاعتدال أن يذهبا به إلى غاية الكمال(١).

ولكن هذا القول يثير تساؤلاً وهو : إذا كان حد الاعتدال فى الوسط فهل يعنى هذا أن كل فضيلة وسط ؟

مما هو جدير بالذكر أن الفضيلة إذا كانت وسطاً بين طرفين ، فليس معنى ذلك أن الفضائل كلها أوساط ، فهناك العديد من الفضائل ليس لها وسط ، فإذا كانت الشجاعة والعفة والحكمة والكرم وغيرهم أوساطاً لرذائل أحدهما إفراط والآخر تفريط ، فهناك فضائل ليس لها أوساط مثل الخير والصدق والعدالة وغير ذلك . فلا وسط بين الخير والشر ، ولا وسط بين الصدق والكذب ، ولا وسط بين العدل والظلم وغير ذلك من الفضائل التى ليس لها وسط ، فكل وسط فضيلة وليس كل فصيلة وسط .

وهذا نفس ما أقره **ابن حزم** فقد نجده يشير بأنه ليست كل فضيلة وسط فمثلاً فضيلة العدل لا يكتنفه رذيلتان بل رذيلة الجور المقابلة له ، إذ ليس بين العدل والظلم وسط (٢).

---

(١)عباس محمود العقاد : حقائق الإسلام وأباطيل خصومه . نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٩م ، ص ٢٤٨ .

(٢) ابن حزم : رسائل ابن حزم الأندلس ، حققها وعلق عليها وقدم لها د. إحسان عباس ، مطبعة دار الهنا ، مكتبة الخانجى ، القاهرة . ، ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

بالإضافة إلى ذلك فإن لتطبيق فكرة الوسطية حدود بالنسبة إلى الأفعال التى هى شر فى ذاتها مثل السرقة والكذب والقتل والطمع والخيانة والظلم والجهل والجبن والغرور وإلى غير ذلك بالنسبة إلى هذه الأمور لا تطبيق لقاعدة الوسطية لأنها شر كلها . ولهذا فليس قوام الأخلاق كله فى التوسط أو الاعتدال .

القدم والحدوث

القدم Anteriority

الحدوث Contingency

القدم لغوياً هو كل من تقدم وجوده حتى سمى قديماً فذلك حقيقة فيه[١]. واصطلاحاً يقال القدم على وجهين: القدم بالقياس والقدم المطلق، فالقدم بالقياس هو شئ آخر فهو قديم بالقياس إليه ، والقدم المطلق على وجهين : يقال بحسب الزمان ، وبحسب الذات ، فالذى بحسب الزمان هو الذى وجد فى زمان ماض غير متناه ، والذى بحسب الذات هو الذى ليس لوجود ذاته مبدأ به وجد ، أى ليس له علة ، وليس ذلك إلا للبارئ عز وجل وهو الواحد الحق تعالى [٢].

أما الحدوث هو كون الشئ مسبوقاً بالعدم ، وهو ضربان : حدوث زمانى وهو كون الشئ مسبوقاً بالعدم زماناً ، وحدوث ذاتى وهو افتقار الشئ فى وجوده إلى الغير [٣].

وقد تعد مشكلة القدم أو الحدوث من أهم المشكلات التى شـغلت أذهان المتكلمين وكثير من الفلاسفة لارتباطها بأصول الدين، ولهذا فقد

---

(١) د. مراد وهبه : المعجم الفلسفى ، ص ٥٢٦ .

(٢) ابن سينا : رسائل ابن سينا (رسالة الحدود) ص ١٠٢ . وانظر المعجم السابق ص ٥٢٦ . وانظر أيضاً د. يوسف كرم ، د. مراد وهبه ، د. يوسف شلاله : المعجم الفلسفى ، ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

(٣) المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ، تصدير د. إبراهيم مدكور ، ص ٧٠ .

دار خلاف كبير حول القول بقدم العالم أو حدوثه ، فهناك اتجاهين :-

الأول: أيد القول بالحدوث والذى يمثله أهل السنة وأئمة المسلمين وعلماء الكلام وكثير من فلاسفة الإسلام كالكندى والغزالى وابن حزم.

الثانى: أيد القول بالقدم وهم بعض الفلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن رشد .

وإذا اتجهنا إلى المعتزلة فنجد أنهم بحثوا مشكلة القدم والحدوث تحت تأثير إسلامى فهم بوصفهم علماء كلام أساسا اتجهوا إلى القرآن الكريم يلتمسون فيه الأدلة على حدوث العالم ، حيث نبه القرآن إلى قدم الخالق وحدوث المخلوق ، وأن الله القديم وحده ولا قديم سواه. فقد ذهبوا إلى ان الله تعالى خلق العالم من عدم فهو سابق على العالم من حيث هو خالقه وهو علة وجوده (١).

فلفظ القدم أو الحدوث لم يرد فى القرآن الكريم ، ولكن ورد فيه ما يشير إليه بقوله تعالى:" **هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم**" الحديد/٣ . ويذهب **الزمخشرى** فى تفسيره إلى القول بأن المقصود بالأول : القديم الذى كان قبل كل شئ.

والآخر: الذى يبقى بعد هلاك كل شئ.

والظاهر: أى الظاهر بالأدلة عليه.

---

(١) د. محمد صالح: علم الكلام صـ ٢٣٠ ، ٢٣٥ .

والباطن: لكونه غير مدرك بالحواس(١).

فالمعتزلة ترى أن العالم محدثاً مخلوقاً ومادام العـــالم مخلوقـــاً فلابد له من محدثاً وخالقاً وهو الله سـبحانه وتعـالى ، فهـو الخـالق والصانع والمبدع والمحدث، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك فى آياتـه العديدة والتى تدل على أنه تعالى الخالق ولا خالق سواه ، وأنه وحـده القديم ولا قديم سواه . ومن ذلك قوله تعالى :

" **هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض لا إله إلا هو فأنى تؤفكون**" فاطر/٣ .

" **ذلكم الله ربكم خالق كل شئ لا إله إلا هو** " غافر/٦٢ .

" **هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش**" الحديد/٤ .

" **وهو الذى خلق السموات والأرض بالحق ويوم يقول كن فيكون**" الأنعام/ ٧٣.

وغير ذلك من الآيات القرآنية التى تدل على خلق الله للعـالم ، وأنه تعالى هو وحده الخالق وهو القديم وهو المحدث والمبدع ولا مبدع سواه ، ولا خالق سواه.

وقد تابع الأشاعرة المعتزلة فى الاستدلال على حدوث العـالم ، وأثبتوا أن العالم حادث مخلوق ولابد له من أحدثه وأبدعه وخلقه مـن العدم وهو الله. فالله عندهم موجود قبل الموجودات ، وهو قديم ولا قديم

---

(١) الزمخشرى: الكشاف ، حـ٢ ، ط١ ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، ١٩٤٦م ، ص٢٣٤ . وأنظر المرجع السابق ص ٢٣٠ - ٢٣٢

سواه ، ولا إله إلا هو ، ولا معين له على إنشاء ما أنشأ ، وخلق ما خلق ، فهو وحده المنفرد بالقدم والخلق والبقاء والوحدانية (١).

ومما يدل على حدوث العالم ووجود المحدث عند الأشعرى قوله تعالى :"**ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقه ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين** " المؤمنون ١٢-١٤ . فهذا من أوضح ما يقتضى وجوده تعالى ، ويدل على إرادته وتدبيره، ويقتضى الدلالة على حدوث الإنسان ووجود المحدث (٢).

فالحادث عند الأشاعرة هو المسبوق بالغير ، فالموجود ينقسم إلى قديم وحادث .

فالقديم : هو الموجود الذى لا أول لوجوده.

والحادث : هو الموجود الذى له أول (٣).

فالموجود الذى لا أول لوجوده هو الله سبحانه وتعالى، فهو تعالى أول الوجود ، والسبب الأول فى وجود الأشياء وهو واحد لا شريك له.

---

(١) انظر الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، جـ١ ، ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

(٢) الأشعرى :أصول أهل السنة والجماعة ، تحقيق د. محمد السيد الجليند، المكتبة الأزهرية للتراث- سلسلة التراث السلفى صـ٣٤ .

(٣)عبد الرحمن الإيجى: المواقف فى علم الكلام ، مكتبه المتنبى ، القاهرة صـ٧٦ وأنظر الجوينى: لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، تقديم وتحقيق د. فوقية حسين محمود ، راجع التحقيق د. محمود الخضيرى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٦٥ م ، ص ٧٧ .

وأما الحادث فهو العالم وعلة وجوده ومحدثه ومبدعه هو الله سبحانه وتعالى الخالق والصانع والمبدع.

ففكرة الحدوث قد استلزمت فى رأى الأشعرى القول بأن الله موجود وقديم ، وغير مشابه للحوادث ، وبسيط وغير مركب ، وباق إلى الأبد أيضا لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه.كما استلزمت أيضا القول بأنه حى قادر مريد وليس ذلك فحسب بل استلزمت كذلك ان يكون سمعياً وبصيراً ومتكلماً(١).

ويشير **الباقلانى** فى إثبات حدوث العالم بأن العالم محدث وإنه لابد لهذا العالم المحدث المصور من محدث مصور ، والدليل على ذلك أن الكتابة لابد لها من كاتب ، ولابد للصورة من مصور ، وللبناء من بانٍ ، وأننا لا نشك فى جهل من خبرنا بكتابة حصلت لا من كاتب ، وصياغة لا من صائغ ، فوجب ان تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها وإذ كانت ألطف وأعجب صنعا من سائرما يتعذر وجوده لا من صانع من الحركات والتصويرات (٢).

وعلى هذا فإن الأشاعرة لا تخالف المعتزلة بل تتفق معها فى القول بأن العالم محدث وان محدثة ومبدعه هو الله سبحانه وتعالى ، وهو الصانع والخالق والمبدع وهو وحده القديم ولا قديم سواه ، وهو وحده الخالق ولا خالق غيره ، وهو واحد لا شريك له ، له الملك وهو على كل شئ قدير. فهو وحده تعالى المنفرد بالقدم والبقاء والخلق

---

(١) د. حمودة غرابة: أبو الحسين الأشعرى ، مطبعة الرسالة صـ٩٣

(٢) الباقلانى: التمهيد " فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة " ، صـ ٤٤ ، ٤٥ .

والوحدانية.

ولقد استفاد **الكندى** وهو أول فلاسفة الإسلام من آراء المعتزلة فى حدوث العالم وقد تأثر بها ، فقد ذهب موافقاً المتكلمين فى عصره إلى أن للكون علة أولى وهى الله الذى خلق العالم ودبره ونظمه ، وجعل بعضه علة بعضه الآخر. وبهذا كان الكون موجود من العدم لأنه من أبداع الله. وهذا يعنى أن الكندى يذهب إلى حدوث العالم لا إلى قدمه. فقد كان للكندى بما قدمه من آراء على خلق العالم وحدوثه كان ذو أصالة إسلامية دعته للتوفيق بين المجال الفلسفى والمجال الدينى. ونجد أيضا ابن حزم قد تأثر بآراء المعتزلة فى حدوث العالم بدرجة واضحة ، والذى أقر حدوث العالم . فهو يعد الصورة الكاملة لدى أهل السنة والجماعة فى هذا الصدد[1].

أما **ابن رشد** فقد أهتم اهتماماً كبيراً بالبحث فى هذه المشكلة والذى أيد القول بقدم العالم معللاً بذلك ارتباط العلة والمعلول ، وأن العالم لم يزل موجوداً مع الله تعالى ومعلولاً له ، ولكنه يقدم البارى عليه كتقديم العلة على المعلول ، وهو يقدم بالذات لا بالزمان. ولهذا أخذ ابن رشد يدافع عن الفلاسفة الذين أيدوا القول بقدم العالم كالفارابى وابن سينا وابن طفيل ، وفى نفس الوقت قالوا بأدلة وجود الله ، إذ يرى أن هذا يعد شيئاً طبيعياً ، وخلافاً لما أرتأه الغزالى الذى أيد القول بحدوث العالم، فقد وصف الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم بالتناقض لأنهم فى

(١) د. محمد صالح: فلاسفة الإسلام صـ ٦٤، ٦٦ وانظر الكندى : رسائل الكندى الفلسفية صـ١١٣وما بعدها . وأنظر ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، حـ١ صـ٢٠ وما بعدها.

الوقت الذى يقولون فيه بقدم العالم يقدمون لنا أدلة على وجود الله. لهذا كان يعجب لقولهم بالقدم وفى نفس الوقت يقدمون الأدلة على وجود الله، وهذا ما دفع الغزالى إلى الهجوم على هؤلاء الفلاسفة (١).

هكذا فإن كل ما قدمه المتكلمين من معتزلة وأشاعرة ، ومن تـــابعهم من فلاسفة الإسلام فى إثبات حدوث العالم وخلقه يعد أحد النمـــاذج التى حاولوا من خلالها التوفيق بين الدين والفلسفة من ناحية ، ومن ناحية أخرى يعد إقرارهم بحدوث العالم أحد الدعائم التى يقوم عليها إثبات وجود الله ، لأن حدوث العالم يدل على وجود محدثه ومبدعـــه وخالقه وهو الله سبحانه وتعالى ، فهـــو تعـــالى الخـــالق والـــصانع والمبدع.

---

(١) د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، ط٤ ، دار المعارف ، ١٩٨٤ م صـــ١٣٧ ، ١٣٨.

الوعد والوعيد

الوعـد Promise

الوعيـد Menace
Threat

الوعد هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه فى المستقبل . أما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه فى المستقبل (١).

فالوعد والوعيد أمران أقرتهما جميع الفرق الإسلامية ، ولهذا نجد ذلك واضحاً فى مذهب المعتزلة ، فنجد تمسكها بالوعد والوعيد تمسكاً قوياً لأنه يرتبط عندها بالعدل الإلهى ، فلما كان الله عادلاً فهو صادق فى وعده ووعيده .

فالوعد والوعيد عند المعتزلة هو الأصل الثالث من الأصول الخمسة وهو أن الله لا يغفر لمرتكبى الكبائر إلا بالتوبة ، وأنه الصادق فى وعده ووعيده ، ولا مبدل لكلماته (٢).

والمعتزلة كفرقة إسلامية ليست فى حاجة إلى التدليل على مسألة الحساب أو الثواب لأنها من أركان العقيدة ولا يجادل فيها مسلم ، إلا أن اختلافهم كان فى تصورهم للحساب والعقاب ، ذلك التصور الذى يتضح فيه المعنى الأخلاقى والذى أفردوا له أصلاً من أصولهم ، وهو أصل

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٤ ، ١٣٥ .

(٢) المصدر السابق ص ١٣٤ .

الوعد والوعيد وهو بدوره مستمد من أصل العدل [1]. إذ يقتضى العدل الإلهى إثابة الأخيار وعقاب الأشرار ، وذلك لأن الإنسان يستحق على طاعته الثواب وعلى معصيته العقاب [2].

أما أهل السنة والجماعة فيقولون عن الوعد والوعيد أنه كلام الله الأزلى قد وعد على ما أمر ، وأوعد على ما أنهى ، فكل من نجا واستوجب الثواب فبوعده ، وكل من هلك واستوجب العقاب فبوعيده[3].

وعلى هذا يتبين أن هناك اختلاف بين أهل السنة والمعتزلة ، فإن أهل السنة والجماعة قد ذهبوا إلى أن الثواب والعقاب تابع لكلام الله الأزلى ، ويؤكدون أن الإنسان إنما ينجو ويستحق الثواب بوعد من الله ، ويستوجب العقاب بوعيد منه ، وينظرون إلى الوعد والوعيد على أنهما من تقديرات الله الأزلية التى لا دخل للعقل الإنسانى فى تغييرها أو تبديلها . أما المعتزلة فقد ذهبت على العكس من ذلك بأنه لا كلام فى الأزل ، وإنما أمر ونهى ، ووعد و أوعد بكلام محدث ، فمن نجا فبفعله استحق الثواب ، ومن خسر فبفعله استوجب العقاب ، والعقل من حيث الحكمة يقتضى ذلك [4].

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٣ ، وانظر د. محمد صالح : الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة ، ص ١٣٣ .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٢٣ .

(٣) ابن المرتضى : المنية والأمل (فرق وطبقات المعتزلة) تحقيق وتعليق د.على سامى النشار ، أ. عصام الدين محيى محمد على ، دار المطبوعات الجامعية ، القاهرة ، ١٩٧٢م . ص ١٨٣ .

(٤) المرجع السابق ص ١٨٣ . وانظر د. يحيى هويدى : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٢م ، ص ١١٩ .

ولعل ما ذكره المعتزلة هو نفس ما أيده القاضى عبد الجبار والذى يرى أن الثواب والعقاب ينصب على أفعال الإنسان التى يقتضيها العقل ، أى أن العقل عنده يحكم على الفعل الذى يقوم به الإنسان بالخير أو الشر ، فإذا كان خيراً استحق الثواب الذى وعده الله به ، وإذا كان شراً استحق العقاب الذى توعد له تعالى به . ولهذا فإن الثواب والعقاب عنده لاحقان للفعل الإنسانى ومتوقفان على هذا الفعل .

وهذا نفس ما أشار إليه **ابن حزم** ، فقد أكد ابن حزم وعد الله ووعيده لأنه ثابت بالنص والحس والعقل ، وإن كل منا سيحاسب على ما قدم من أعمال ، وأن الله يغفر لمن يشاء وأنه تعالى برحمته قد يغفر كل الذنوب ما عدا الشرك بالله (١).

وعلى هذا كفر ابن حزم كل من أنكر وعد الله ووعيده ، وكفر من أسقط آيات الوعيد وأخذ يذهب قائلاً : " من أسقط آيات الوعد والوعيد فقد كفر لأنه ترك ظاهر تلك النصوص القرآنية والتى تؤكد صدق الله فى وعده للمطيعين بالثواب ، ووعيده للمخالفين العصاه بالعقاب " (٢).

ومن الآيات القرآنية التى تؤكد وعد الله ووعيده ، وأنه سبحانه وتعالى يفى بوعده للمؤمنين من خلقه بالثواب ، وتوعد للكافرين منهم

---

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، جـ٤ ، ص٤٩ . وانظر د.سهير فضل الله : ابن حزم وآراؤه الكلامية والفلسفية ، رسالة دكتوراة ، كلية البنات – جامعة عين شمس ، ١٩٧٤م ، ص ٣٠٦ .

(٢) ابن حزم : المصدر السابق ، ص ٥٠ .

بالعقاب قوله تعالى :

"وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم فى الأرض " النور/٥٥.

" وعد الله حقاً ومن أصدق من الله قيلا " النساء/١٢٢ .

" وهذا ما توعدون ليوم الحساب " ص/٥٣ .

" وهذه جهنم التى كنتم توعدون أصلوها اليوم بما كنتم تكفرون" يس/٦٣-٦٤ .

" ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين "يس /٤٨ .

" وهذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون " يس/٥٢ .

وغير ذلك من الآيات القرآنية الحكيمة والتى تؤكد وعد الله ووعيده ، وعده للمؤمنين الصالحين بالثواب على ما فعلوه من خير ونفع ، وتوعده للعصاة على مافعلوه من شر وسوء . كما جاء فى قوله تعالى : **" فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره " الزلزلة/٧-٨ .**

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر والمراجع العربية :

١- د. إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، جـ٢ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣م .

٢- ابن المرتضى : المنية والأمل (فرق وطبقات المعتزلة) تحقيق وتعليق د. على سامى النشار ، أ. عصام الدين محى محمد على ، دار المطبوعات الجامعية ، القاهرة ، ١٩٧٢ .

٣- ابن حزم : الأخلاق والسير فى مداواة النفوس ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربى ، ط٣ ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .

٤- ابن حزم : الأصول والفروع ، تحقيق وتقديم وتعليق د. محمد عاطف العراقى ، د. سهير فضل الله أبو وافية ، د. إبراهيم إبراهيم هلال ، ط١ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٨م .

٥- ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، جـ٣ ، ط٢ ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت – لبنان ، ١٩٧٥م .

٦- ابن حزم : رسائل ابن حزم الأندلس ، حققها وعلق عليها وقدم لها د. إحسان عباس ، مطبعة دار الهنا ، مكتبة الخانجى ، القاهرة .

٧- ابن خلدون : المقدمة ، ط٤ ، دار الكشاف ، بيروت ، ١٩٨٧ م .

٨- ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) ط دار الآفاق ، بيروت – لبنان ، ١٩٨٢ م .

٩- ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، تحقيق الأب موريس بويج ، جـ٢ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٣٧١هـ-١٩٥٢م .

١٠- ابن رشد : تلخيص الخطابة، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوى، دار القلم ، بيروت – لبنان .

١١- ابن رشد : تلخيص كتاب العبارة ، تحقيق د. محمود قاسم ، راجعه وقدم له وعلق عليه د. تشارلس بتروث ، د. أحمد عبد المجيد هريدى ، الهيئة المصرية العامة ، القاهرة ، ١٩٨١م .

١٢- ابن رشد : تهافت التهافت ، تحقيق د. سليمان دنيا ، القسم الأول ، ط٣ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠م .

١٣- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) ط دار الآفاق ، بيروت – لبنان ، ١٩٨٢م .

١٤- ابن سينا : الإشارات والتنبيهات " القسم الطبيعى " تحقيق د. سليمان دنيا ، جـ٣ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٠م .

١٥- ابن سينا : الرسالة العرشية (ضمن مجموعة رسائل ابن سينا) حيدر آباد ، دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٥٣هـ .

١٦- ابن سينا : القانون فى الطب ، جـ١ ، مكتبة المثنى – بغداد .

١٧- ابن سينا : القضاء والقدر (ضمن كتاب جامع البدائع) ط١ ، مطبعة السعادة ، ١٩١٧م .

١٨- ابن سينا : النجاة (فى الحكمة المنطقية والطبيعية الإلهية) نقحه وقدم له د. ماجد فخرى ، ط١ ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م .

١٩- ابن سينا : رسائل ابن سينا " رسالة الحدود " حققته وترجمته وعلقت عليه أمليه جواتشون ، منشورات المعهد الفرنسى للآثار الشرقية ، القاهرة ، ١٩٦٢م .

٢٠- ابن سينا : رسالة فى أقسام العلوم العقلية " ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات " تحقيق وتقديم د. حسن عاصى ، ط١ ، دار قابس للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

٢١- ابن سينا : رسالة فى العهد (ضمن مجموعة رسائل) ط١ ، مطبعة العجائب القسطنطينية ، ١٢٩٨هـ .

٢٢- ابن سينا : رسالة فى علم الأخلاق (ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات) تحقيق وتقديم د. حسن عاصى ، ط١ ، دار قابس للطباعة والنشر والتوزيع ، لبنان - بيروت ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

٢٣- د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٩٩م .

٢٤- أبو حيان التوحيدى : المقابسات ، تحقيق السندوبى ، ط١ ، مطبعة الرحمانية بمصر ، ١٤٤٧هـ - ١٩٢٩م .

٢٥- أحمد فريد الرفاعى : الغزالى (ضمن سلسلة زعماء الفلسفة والأدب والأخلاق) المجلد الأول ، مطبعة عيسى البابى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٣٦م .

٢٦- د. أحمد فؤاد الأهوانى : التربية فى الإسلام ، مكتبة الخانجى للنشر ، القاهرة ، ١٩٤٥م .

٢٧- د. أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام (المعتزلـة) جـ١ ، ط٤ ، مؤسسة الثقافة الجامعية – الإسكندرية ، ١٩٨٢م .

٢٨- أرسطوطاليس : التحليلات الأولى ، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوى ، جـ١ ، دار القلم ، بيروت .

٢٩- أرسطوطاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية بارتلمى سانتهلير ، نقله إلى العربية أحمد لطفى السيد ، جـ١ ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٣٤٣هـ - ١٩٢٤م .

٣٠- الأشعرى : أصول أهل السنة والجماعة ، تحقيق د. محمد السيد الجليند ، المكتبة الأزهرية للتراث ، سلسلة التراث السلفى، القاهرة.

٣١- الأشعرى : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق د. حمودة غرابة ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة .

٣٢- الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، جـ١ ، ط١ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٠م .

٣٣- البارون كارادفو : ابن سينا ، نقله إلى العربية عادل زعيتر ، راجعه وقدم له محمد عبد الغنى حسن ، دار بيروت للطباعة والنشر ، ١٩٧٠م .

٣٤- الباقلانى : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، تحقيق محمد زاهد الكوثرى ، مؤسسة الخانجى، القاهرة ، ١٩٦٣م.

٣٥- الباقلانى : التمهيد " فى الرد على الملحدة والمعطلـة والرافـضة والخوارج والمعتزلة " ضبطه وقدم له وعلق عليه د. محمود محمد الخضيرى ، د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، دار الفكر العربـى ، القاهرة ، ١٩٤٧م .

٣٦- الجرجانى : التعريفات ، مطبعة مـصطفى البـابى ، القـاهرة ، ١٩٣٨م .

٣٧- الجرجانى : شرح المواقف فى علم الكلام (الموقف الخـامس) تعليق د. أحمد المهدى ، مكتبة الأزهر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م .

٣٨- الجوينى : الإرشاد إلى قواطع الأدلة وأصول الاعتقـاد ، حققـه د. محمد يوسف موسى ، وعلى عبد المنعم عبد الحميـد ، مكتبـة الخانجى ، ١٩٥٠م .

٣٩- الجوينى : لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، تقديم وتحقيق د. فوقية حسين محمـود ، راجـع التحقيـق د. محمـود الخضيرى ، الهيئة المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥م .

٤٠- الزمخشرى : الكشاف ، جـ٢، ط١ ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة، ١٩٤٦م .

٤١- الشهرستانى : الملل والنحل ، تحقيق محمد السيد الكيلانى، جـ١، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .

٤٢- الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام ، حرره ألفرد جيـوم ، دار المعارف ، بيروت ، ١٩٧١م .

٤٣- الغزالى : إحياء علوم الدين ، ط١ ، طبعة لجنة نشر الثقافة الإسلامية ، دار الفكر ، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م .

٤٤- الغزالى : الأربعين فى أصول الدين ، ط٢ ، مطبعة الكردى ، القاهرة ، ١٣٤٤هـ .

٤٥- الغزالى : القسطاس المستقيم ، تحقيق محمد ركابى الرشيدى محمد ، دار الرسالة للطباعة ، القاهرة .

٤٦- الغزالى : المستصفى فى علم الأصول ، جـ٢ ، ط٢ ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، ١٩٨٢م .

٤٧- الغزالى : شفاء الغليل ، تحقيق د. حمد عبيد الكبيسى ، ط١ ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، ١٣٩٠هـ - ١٩٧١م .

٤٨- الغزالى : معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، ط١ ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٣٤٦هـ - ١٩٢٧م .

٤٩- الغزالى : معيار العلم فى فن المنطق ، تحقيق د. سليمان دنيا ، ط٢ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩م .

٥٠- الغزالى : ميزان العمل ، صححه وعلق عليه محمد مصطفى أبو العلا ، مطبعة الجندى ، القاهرة .

٥١- الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، مطبعة وهبه ، ط٢ ، ١٩٤٨م .

٥٢- الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة (ضمن مجموعة رسائل) ط١ ، دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٤٥هـ-١٩١٦م .

٥٣- الفارابى : عيون المسائل (ضمن كتاب المجموع) مطبعة السعادة ، ط١ ، القاهرة ، ١٣٢٥هـ-١٩٠٧م .

٥٤- القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، جمع الحسن بن أحمد بن متوية ، تحقيق عمر السيد عزمى، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهوانى، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥م .

٥٥- القاضى عبد الجبار : المختصر فى أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) دراسة وتحقيق د. محمد عماره ، جـ١ ، دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٧١م .

٥٦- القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (الأصلح- استحقاق الذم – التوبة) جـ١٤ ، تحقيق مصطفى السقا ، مراجعة د. إبراهيم مدكور ، إشراف د. طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٣٨٥هـ- ١٩٦٥م .

٥٧- القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجوير) جـ٦ ، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى ، مراجعة د. إبراهيم مدكور ، إشراف د. طه حسين ، ط١ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، ١٣٨٢هـ-١٩٦٢م .

٥٨- القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (التكليف) جـ١١ ، تحقيق محمد على النجار ، د. عبد الحليم النجار ، مراجعة د. إبراهيم مدكور، إشراف د. طه حسين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٣٨٥هـ- ١٩٦٥م .

٥٩- القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (التوليد) جـ٩ ، تحقيق د. توفيق الطويل وسعيد زايد ، مراجعة د. إبراهيم مدكور ، إشراف د. طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٤م .

٦٠- القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبى هاشم ، تحقيق د. عبد الكريم عثمان ، ط٢ ، مكتبة وهبه للنشر ، القاهرة ، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م .

٦١- الكندى : رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق وتقديم د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ط٢ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٥٠م .

٦٢- الماتريدى : التوحيد ، تحقيق د. فتح الله خليف ، دار الشروق ، بيروت ، ١٩٧٠م .

٦٣- بدران أبو العينين بدران : تاريخ الفقه الإسلامى ، دار النهضة العربية ، بيروت – لبنان .

٦٤- د. توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ، ط٣ ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٦م .

٦٥- د. توفيق الطويل : فى تراثنا العربى الإسلامى ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والأدب ، الكويت ، ١٩٨٥م .

٦٦- جابر بن حيان : كتاب الميزان الصغير (ضمن مختار رسائل جابر بن حيان) عنى بتصحيحها ونشرها بول كراوس ، ط٢ ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م .

٦٧- د. جلال محمد عبد الحميد موسى : منهج البحث العلمى عند العرب ، تقديم وتحليل د. محمد على أبو ريان ، ط٤ ، دار الكتاب اللبنانى - بيروت ، ١٩٧٢م .

٦٨- د. حسن الشرقاوى : نحو منهج إسلامى ، جامعة الإسكندرية ، ١٩٨٧م .

٦٩- د. حمودة غرابة : أبو الحسن الأشعرى ، مطبعة الرسالة ، ١٩٥٣م .

٧٠- دوركايم : تقسيم العمل الاجتماعى ، ط٢ ، ١٩٣٦م .

٧١- ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة د. محمود محمد الخضيرى، مراجعة وتقديم د. محمد مصطفى حلمى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٥م .

٧٢- د. زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية ، ط٢ ، مكتبة مصر ، القاهرة، ١٩٧٥م .

٧٣- د. زكى الدين شعبان : أصول الفقه الإسلامى ، منشورات جامعة قاريونس - بنغازى ، ١٩٨٩م .

٧٤- د. زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ، جـ٢ ، ط٥ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٠م .

٧٥- د. زكى نجيب محمود : جابر بن حيان ، وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، دار مصر للطباعة والنشر ، ١٩٦١م .

٧٦- زهدى حسن جار الله : المعتزلة ، منشورات النادى العربى فى يافا ، مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٩٤٧م .

٧٧- د. سامى نصر لطف : الحرية المسئولة فى الفكر الفلسفى الإسلامى ، مكتبة الحرية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٧م .

٧٨- د. سميح دغيم : فلسفة القدر فى فكر المعتزلة ، ط١ ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت – لبنان ، ١٩٨٥م .

٧٩- د. سهير فضل الله أبو وافية: ابن حزم وآراؤه الكلامية والفلسفية، رسالة دكتوراه ، كلية البنات – جامعة عين شمس ، ١٩٧٤م .

٨٠- د. سهير فضل الله أبو وافية : العقل والوحى، جامعة عين شمس، القاهرة ، ١٩٧٩م .

٨١- د. سهير فضل الله أبو وافية : الفكر الإسلامى يرد على المستشرقين ، المكتب المصرى ، القاهرة ، ١٩٨٦م .

٨٢- د. سهير فضل الله أبو وافية : فلسفة العمل فى الإسلام ، دار الكتاب للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٦م .

٨٣- سيف الدين الآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام ، جـ١ ، مطبعة الجمعية العلمية المصرية ، القاهرة ، ١٩١٤م .

٨٤- سيف الدين الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، ط١ ، نشرة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م .

٨٥- د. صلاح الدين بسيونى رسلان: الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، مكتبة نهضة الشرق للنشر ، القاهرة ، ١٩٨٥م .

٨٦- د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ، ط٣ ، دار المعارف – مصر ، ١٩٨٥م .

٨٧- د. عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشـد ، ط٤ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٤م .

٨٨- د. عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، ط٤ ، دار المعارف – مصر ، ١٩٧٨م .

٨٩- د. عامر النجار : فى تاريخ الطب فى الدولة الإسـلامية ، ط٢ ، دار المعارف ، ١٩٨٧م .

٩٠- عباس محمود العقاد : حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ، نهـضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٩م .

٩١- د. عبد الحى قابيل : المذاهب الأخلاقية فى الإسلام ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٧٤م .

٩٢- عبد الرحمن الإيجى : المواقف ، جـ١ ، مطبعة السعادة ، ١٣٢٥هـ .

٩٣- عبد الرحمن الجزيرى : العدل ، مجلة الأزهر ، المجلد ١١ ، مطبعة الأزهر ، القاهرة ، ١٣٥٩هـ - ١٩٤٠م .

٩٤- عبد الرحمن بدوى : أفلاطون ، دار القلم ، بيروت – لبنان ، ١٩٧٩م .

٩٥- د. عبد الستار الراوى : العقل والحرية (دراسة فى فكر القاضى عبد الجبار المعتزلى) ط١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م .

٩٦- عبد العزيز عزت : المقولات الأخلاقية ، القاهرة ، ١٩٥٦م .

٩٧- عبد الكريم الخطيب : القضاء والقدر بين الفلسفة والدين ، ط٢ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٩م .

٩٨- د. عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه ، مكتبة دار التراث ، القاهرة .

٩٩- د. على عبد الفتاح المغربى : الفرق الكلامية الإسلامية (مدخل .. ودراسة) ط٢ ، مكتبة وهبه ، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م .

١٠٠- د. على عبد المعطى : رؤية معاصرة فى علم المناهج ، دار المعارف الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٥م .

١٠١- فخر الدين الرازى : الأربعين فى أصول الدين ، حيدر آباد ، ١٣٥٣هـ .

١٠٢- فخر الدين الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة .

١٠٣- فكتور سعيد باسيل : منهج البحث عن المعرفة عند الغزالى ، دار الكتاب اللبنانى – بيروت .

١٠٤- د. فيصل بدير عون : علم الكلام ومدارسه ، مكتبة سعيد رأفت للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٧م .

١٠٥- كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمه وقدم له وعلق عليه د. عبد الغفار مكاوى ، راجع الترجمة د. عبد الرحمن بدوى ، ط٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٠م .

١٠٦- د. ماهر عبد القادر محمد علـــى : المنطـــق ومنـــاهج البحـــث (النظرية والتطبيق) دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٧م.

١٠٧- د. محفوظ على عزام : فى الفلسفة الإسلامية مدخل وقــضايا ، ط١ ، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٨٦م .

١٠٨- د. محمد إبراهيم الشافعي: المسئولية والجزاء فى القرآن الكريم، ط١ ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٤٠٢هـــ - ١٩٨٢م .

١٠٩- د. محمد السيد الجليند : فى الفلسفة الخلقية لدى مفكرى الإسلام، مكتبة نهضة الشرق ، القاهرة ، ١٩٩٠م .

١١٠- د. محمد السيد الجليند : فى علم الأخلاق قــضايا ونـــصوص ، مطبعة التقدم ، القاهرة ، ١٣٩٩هـــ - ١٩٧٩م.

١١١- د. محمد جواد مغنية : فلسفة الأخلاق فى الإســـلام ، ط١ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٧م .

١١٢- د. محمد صالح السيد : الحسن والقبح العقليان عند المعتزلـــة ، رسالة ماجستير ، جامعة القاهرة ، ١٣٩٤هـــ- ١٩٧٤م .

١١٣- د. محمد صالح السيد : علم الكلام ، بدون تاريخ .

١١٤- د. محمد صالح السيد : فلاسفة الإسلام ، بدون تاريخ .

١١٥- محمد عبد الله دراز : كلمات فى مبادئ الأخـــلاق ، المطبعـــة العالمية ، القاهرة ، ١٣٧٢هـــ - ١٩٥٣م .

١١٦- د. محمد عبد الهادى أبو ريدة : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية ، لجنة التأليف والترجمـــة والنـــشر ، القـــاهرة ، ١٩١٦م .

١١٧- د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، ط٤ ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤م .

١١٨- د. محمد مهران رشوان : مبادئ التفكير المنطقى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٤م .

١١٩- د. محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الإسلام ، لجنة التأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٣م .

١٢٠- د. محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية (سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية) ط٣ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٩م .

١٢١- د. محمود قاسم : العقل والتقليد فى مذهب الغزالى " أبو حامد الغزالى فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده " (مهرجان الغزالى فى دمشق) المجلس الأعلى لرعاية الفنون والأدب والعلوم الاجتماعية ، القاهرة ، ١٩٦١م .

١٢٢- د. محمود قاسم : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة لأبن رشد ، التراث الإنسانى ، المجلد ٢ ، بدون تاريخ .

١٢٣- د. محمود قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث ، ط٤ ، مكتبة الأنجلو المصرية للنشر ، ١٩٦٦م .

١٢٤- مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، ط٣ ، مطبعة والدة عباس الأول ، القاهرة ، ١٩١٨م .

١٢٥- د. مصطفى حلمى وعبد المقصود عبد الغنى : دراسات فى الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨٣م .

١٢٦- د. مصطفى لبيب عبد الغنى : دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ٢٠٠٠م .

١٢٧- د. مقداد يالجن : الاتجاه الأخلاقى فى الإسلام (دراسة مقارنة) ط١ ، مكتبة الخانجى بمصر ، ١٣٩٢هـ- ١٩٧٣م .

١٢٨- منصور على رجب : تأملات فى فلسفة الأخلاق ، ط٢ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٥م .

١٢٩- نجيب بلدى : مراحل الفكر الأخلاقى، مكتبة الدراسات الفلسفية، القاهرة .

١٣٠- د. يحيى هويدى : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٢م .

١٣١- د. يوسف قاسم : أصول الأحكام الشرعية، دار النهضة العربية، القاهرة ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .

ثانياً : المعاجم والموسوعات العربية :

١٣٢- المعجم الفلسفى ، مجمع اللغة العربية ، تصدير د. إبراهيم مدكور ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة ، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م .

١٣٣- أندريه لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية ، تعريب خليل أحمد خليل ، تعهده وأشرف عليه أحمد عويدات ، المجلد الثانى ، ط١ ، منشورات عويدات ، بيروت – لبنان ، ١٩٩٦م .

١٣٤- د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، جـ١ ، جـ٢ ، دار الكتاب اللبنانى – بيروت ، ١٩٨٢م .

١٣٥- رونى إيلى ألفا : موسوعة أعلام الفلسفة (العرب والأجانب) قدم له شارل حلو ، مراجعة د. جورج نخل ، جـ١ ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م .

١٣٦- د. عبد الأمير الأعسم : المصطلح الفلسفى عند العرب ، دراسة وتحقيق وتعليق د. عبد الأمير الأعسم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٩م .

١٣٧- د. عبد الرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة ، جـ١ ، ط١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٤م .

١٣٨- د. عبد المنعم الحفنى : المعجم الفلسفى ، ط١ ، الدار الشرقية للطباعة والنشر ، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠ م .

١٣٩- د. عبد المنعم الحفنى : الموسوعة الفلسفية ، ط١ ، مكتبة مدبولى للطباعة والنشر ، القاهرة .

١٤٠- د. مراد وهبه : المعجم الفلسفى ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٩٨م .

١٤١- م. روزنتال ، ب. يودين : المعجم الفلسفى المختصر ، ترجمة توفيق سلوم ، دار التقدم – موسكو ، ١٩٨٦م .

١٤٢- معجم أعلام الفكر الإنسانى ، تصدير د. إبراهيم مدكور ، المجلد الأول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٤م .

١٤٣- د. يوسف كرم ، د. مراد وهبه ، يوسف شلالة : المعجم الفلسفى ، مكتبة يوليو ، القاهرة ، ١٩٦٦م .

ثالثاً : المصادر والمراجع الأجنبية :

144- Aristotle : Prior Analytics Trans. by : A.J. Jenkinsom , under the editor ship : W.D Ross , university press Oxford , 1950 .

145- Doualdson . D.M : Studies in Muslim Ethics , London , 1963.

146- Lillie . William : An introduction to Ethics , London .

147- Watt. M.W : Free will and Predestination in early Islam , London , 1943 .

148- Welton. J : Ground work of ethics , London , 1963.

الفهرس

الموضـــــــــوع	رقم الصفحة
* مقدمة .	٥
* شروح المصطلحات الفلسفية الإسلامية الثنائية المتلازمة :	٧
– الأزل والأبد .	٧
– الأصل والفرع .	٩
– الإلزام والإلتزام .	١٢
– الأمر والنهى .	١٧
– الذات والموضوع .	٢١
– السبب والمسبب .	٢٤
– الصلاح والأصلح .	٣٠
– الظاهر والباطن .	٣٧
– العقل والشرع .	٤٠
– العلة والمعلول .	٤٨
– الفطرى والمكتسب .	٥٤
– القضاء والقدر .	٦١
– الكل والجزء .	٧١
– المادة والصورة .	٧٤
– الملاحظة والتجربة .	٧٧
– الواجب والممكن .	٨٤

الموضـــــــوع	رقم الصفحة
* شروح المصطلحات الفلسفية الإسلامية الثنائية المتناقضة :	٩٤
– الثواب والعقاب .	٩٤
– الجبر والحرية .	٩٩
– الحسن والقبح .	١٠٦
– الحق والباطل .	١١٦
– الخير والشر .	١١٩
– الصدق والكذب .	١٢٦
– الصواب والخطأ .	١٢٨
– الفضيلة والرذيلة .	١٣٠
– القدم والحدوث .	١٣٩
– الوعد والوعيد .	١٤٦
* المصادر والمراجع :	١٥٠
– أولاً : المصادر والمراجع العربية .	١٥٠
– ثانياً : المعاجم والموسوعات العربية .	١٦٤
– ثالثاً : المصادر والمراجع الأجنبية .	١٦٦


Bibliotheca Alexandrina
06800186

